موريس بلانشو

كتابة الفاجعة

ترجمة عز الدين الشنتوف



كتـابة الفـاجعـة

العنوان الأصلي للكتاب

Maurice Blanchot
L'Écriture du Désastre

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des programmes d'aide
à la publication de l'Institut français

نشر هذا الكتاب باتفاق مع دار النشر الأصلية

موريس بلانشو

كتابة الفاجعة

ترجمة عز الدين الشنتوف



تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
نصوص أدبية

الطبعة الأولى، 2018

صورة الغلاف عمل الفنان
جورج براك

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني : 2018 MO 3144
ردمك : 978-9954-694-02-2
ردمد : 2028-3733

كلمة شكر

أتقدم بشكري الخالص لأصدقائي الذين رافقوني في مسير الترجمة بقلقها وأسئلتها وعوائقها، وأفادوني بخبراتهم بتنوع مشاربها، وهم:

الأستاذ الباحث عبد الرحيم الإدريسي الذي رافقني منذ البداية، ولامس معي أهم إشكالات بلانشو، وحددَ معي بعض المداخل النظرية السياقية لسؤال الكتابة، وخاصةً سؤال المرئي واللامرئي ضمن إشكال الصورة ومرجعياتها الفلسفية وتحولاتها في التلقي الغربي.

الأستاذ الباحث مصطفى الورياغلي الذي اختبر معي النص الفرنسي، من حيث التركيب والعبارة، وإعادةُ الانسجام إلى الصيغة العربية. كما ساعدني في التماس بعض القضايا الموصولة بتاريخ الأدب، بالوقوف على العلاقات الممكنة والاستفادة منها في الترجمة.

الأستاذ الباحث محمد بوجنان الذي أفادني في تعرف الفكر القبالي، والوقوف على الصلات الكبرى بين الفكر الفلسفي واللاهوت عند بلانشو، ومدى إمكانية الربط بينها وبين التصوف وعلم الكلام.

الأستاذ الباحث مزوار الإدريسي الذي أفادني في مقارنة النص الفرنسي والنص المترجم إلى الإسبانية، والوقوف على بعض الانزياحات في العبارة والتركيب، التماساً لصياغة دقيقة.

الأستاذ محمد العناز الذي ساعدني في الجوانب التقنية، من رقن وتوضيب وتزمين للمعطيات والمعلومات الموازية. كما أشكر الصديقين محمد مفهان وخليل بن ضن على جهدهما في اقتناء الكتب من فرنسا وبلجيكا.

مقدمة المترجم

لا تخفى أهمية موريس بلانشو(1907–2003) في الأدب المعاصر، ولا تخفى صعوبةُ التعامل مع أعماله الإبداعية والتنظيرية، فهماً وتمثُّلاً واسترفاداً يسندُ قراءةَ وتأويل النصوص الإبداعية والنقدية. وترجمةُ «كتابة الفاجعة» عملٌ يقرب القارئ من اختيارٍ مختلفٍ عما ألفناه من أنماط الكتابات التي باشرتها أدبياتُ النقد الأدبي بمعالمها التي أطرتْ تلقينا للنص الأدبي. ونادراً ما نعثرُ في الدراسات العربية على إشارة أو مقتطف من أحد أعماله الكبرى، وغالباً ما تكون عابرةً، لا تتصلُ بالموضوع المدروس صلةً تأسيسيةً وبانيةً، فيكونُ الاستشهادُ بنصوصه مجتزأً من تصوره الذي يحكمها ويبرزُ أوضاعَها. وقد يعودُ ذلك إلى طبيعة هذا التصور المرتبط بالفكر غير النسقي من جهة، وبطرائق الكتابة من جهة أخرى. ويرجع اختيارُ هذا الكتاب إلى عامل موضوعيٍّ، يتمثلُ في كونه الكتابَ الذي تبلورتْ فيه نظرية بلانشو الخيالية حول الكتابة الشذرية، فضلاً عن المكانة التي يحظى بها عند مؤلِّفه، حين عدَّهُ الكتابَ الأخيرَ، رغم أنه ألفَ بعده كتباً أخرى. ويمكن القولُ إنه الكتابُ الجامعُ لأهمِّ تصوراته عن الكتابة ومآلها من داخل الإبداع. ويضاف إلى هذا الاختيار هدفٌ استراتيجي، يتمثلُ في نقل جهة النظر إلى مواقعَ ظلتْ محتجبةً بالفعل أو بالقوة، كي تكونَ موضوعَ نقاش في الدراسات الثقافية، فضلاً عن تداولها في حقل الدراسات الأدبية والنقدية.

1. إضاءات

ينحدر موريس بلانشو من أسرة فرنسية أرستقراطية كاثوليكية، توارثت ضيعاتٍ فلاحيةً كبيرة بضواحي كاين بفرنسا؛ وهو الفضاء الذي ارتبط به وجدانياً، وجعل منه أسطورةً في أغلب رواياته وقصصه. وتعمق هذا الارتباط بالآلام التي عاناها ولازمته طول حياته، جراء خطإ طبيٍّ أثناء عملية جراحية. ولم تخلُ أعماله من هذه الآثار الجسدية والنفسية التي بحث لها عن مثيلاتها في الأعمال الأدبية العالمية،

كما فعل أثناء حديثه عن هنري جيمس في كتابه *Le livre à venir*. ولم يكن وصفه للخطإ الطبي ذا أهمية، بقدر اهتمامه بهاجس الموت الوشيك بصفته تجربةً داخليةً، مثَّلتْ صلته بالجسد وبالعالم، يتقاسم آلامها مع صديقه جورج باطاي. وقد أثار جل أصدقائه من الأدباء والفلاسفة والسياسيين أثرَ المرض على طباعه وسلوكه ومواقفه، ولم يتأففوا من غموضه وانعزاله المتكرر.

اهتم في نهاية العشرينيات بتيار القطيعة مع التقاليد العقلانية والروحية التي شهدها الدرس الأكاديمي بباريس، فانكبَّ على دراسة هيجل وكيركغارد، ثم عكف على الفلسفة الفينومينولوجية ليقترب من الحداثة الفلسفية. وحصل سنة 1931 على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السوربون في موضوع «التصور الدوغمائي لدى المتشككين» بعد عودته من جامعة ستراسبورغ مع صديقه ليفيناس. وعمل على كشف هذا التصور في حقول مختلفة، أهمها السياسة والفكر الديني، ليبدأ تعاونه، في مطلع الثلاثينيات، مع صحف ومجلات تنتمي إلى اليمين المتطرف، في ظل الأزمات السياسية والاقتصادية التي كانت تنذر بالحرب. ويرى بعض الباحثين أنه لم يكن له خيار غير التوجه، في ظل هذه الأوضاع، إلى حلقات اليمين المتطرف التي ضمت في صفوفها نساء ورجالا ومثقفين وطلبة وعمالاً؛ فتوزعت بين حلقتين كبيرتين: حلقة «الطالب الفرنسي» وحلقة «الحركة الفرنسية» التي تزعمها شارل مورا. وإثر ذلك تنوعت علاقاته مع المجلات والصحف التي شهدت غليانا فكريا وسياسيا، عبر الكم الهائل من المقالات التي صبَّتْ غضبها على السياستين الداخلية والخارجية، ونادت بثورة فعلية ضد المستفيدين من الوضع السلبي القائم.

ونتيجة لموقفه من الخلط بين النزعتين القومية والعرقية ذات النزوع العقدي، اتُّهِمَ بلانشو بمعاداته للسامية، خاصة بعد النقد الذي وجهه لسياسة ليون بلوم الذي استفاد من سوء أوضاع المجتمع الفرنسي، موازاة مع صعود الجبهة الشعبية واندلاع إضراب العمال سنة 1936، لينتزع حكومة المرحلة ويدعم أنشطة الحركات الصهيونية العالمية بعد الحرب، كما أكدت ذلك المقالات التي وقعها كل من ليون

دودي وشارل مورا[1]. وظلت هذه التهمة ملازمةً لبلانشو طول حياته، رغم دفاع أصدقائه اليهود، مثل ليفيناس الذي لم يرَ في كتاباته أيَّ عداء للسامية، مبيِّناً أن علاقته به كانت موسومة باحترام اليهودية كدينٍ للعهد، في المستويين الفكري والإِنساني. ولم تكن هذه التهمة سوى عنصر من بين عناصر منطق تصفية الحسابات، لأن كتاباته لم تجعل من معاداة السامية موضوعاً إلا من حيث كونه وسيلة بلاغية وحسب[2]، بل إنه لم يتوان، مع ليفيناس، عن مناصرة اليهود ضد النزعة الهتليرية، وشجب الدولة الشمولية والنزعة المناهضة للثقافة والتراجعات التي عرفتها بعض التنظيمات الدولية والحكومات الوطنية.

وانشغل بلانشو بلمِّ شتات المنشقين عن اليمين المتطرف، من أجل إعادة الاعتبار للثقافة الفرنسية وبلورة مواقف سياسية احتجاجية عبر تصورات مناهضة للنزعة البرلمانية والرأسمالية الهجينة في ظل الفساد السياسي. وهو الأمر الذي أجج تهمة معاداة السامية من جديد، رغم ابتعاده عن مونيي. ويرى الكثير من الباحثين أن انسحاب بلانشو من المشهد السياسي كان تعبيراً عن تغيير موقفه، ونقداً ذاتياً غير مباشر. ولكن انتقاله من اليمين المتطرف إلى اليسار المتطرف، وكذا عدم نقده لسياسة فيشي، وإعلانه لبيان 121 ضد دوغول في حرب الجزائر، وضد الاستعمار بجميع أشكاله، ومناصرته لكل الثورات الطلابية على خطى التروتسكيين، خلق ارتباكاً كبيرا في التعاطي مع مواقفه، وفهمها وترتيب أولوياتها السياسية للتأكد من نقده الذاتي.[3] وبما أن بلانشو لم يعقب على ذلك مطلقاً، اشتغلت آلة إعادة قراءة فكره بالولايات المتحدة الأمريكية مع بداية التسعينيات، لإثبات معاداته للسامية، رغم بعض الإشارات التي كانت مجرد تهويم عن علاقته باليهود، كحديثه عن «إسرائيل» الذي يضمنه المعنى الديني بعيداً عن المعنى السياسي، وحديثه عن المحرقة النازية التي شكلت لديه نهاية الكتابة، في سياق مختلف عن النزعة الإِنسانية.

1. Christophe, Bident, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, éd. Champ Vallon, 1998, p.41
2. ibid, p.92
3. Jeffrey Mehlman, *Leges de l'antisémitisme en France*, coll. l'infini, 1984,p.12

وقد عمل بعض الباحثين بعد نشر مقاله *L'être juif* 1962، على فك رموزه وانشطاراته وتقليبات عباراته، من أجل تأويل تصوره وموقفه من هذا الوجود اليهودي. ولكن بلانشو لم يشر إلى دعمه للكيان الإسرائيلي، رغم المحاولات الكثيرة لاستدراجه وانتزاع اعتراف صريح منه، عبر المراسلات بمناسبة الاحتفاليات وغيرها. وأشهر من عاداه من الباحثين غاري د. مول الذي قدم جرداً مفصلاً عن نسبة إشارات عداء بلانشو لليهود التي فاقت دعواته إلى «الغيرية» في الثقافة اليهودية. ومن القضايا التي أثارت غضب الباحث أن بلانشو وقف ضد حرب الجزائر سنة 1961، وضد التمييز العنصري سنة 1986، وتضامن مع سلمان رشدي سنة 1993، وندد بالتدخل الأمريكي في العراق سنة 2002، ولم ينبس بكلمة انتصار للكيان الإسرائيلي. ويخلص إلى أن مضمون رسائله الجوابية لأصدقائه اليهود لا يخلو من نبز، خاصة حين يضع شروطا مستحيلة، من قبيل الوجود في غياب السلطة الإنسانية، والبقاء في يوطوبيا أُمّة التيه، والإحساس بالمعاناة إثر إيذاء الآخرين[4]. وبهذا يكون بلانشو الكهل، في نظره، أكثر قسوة وعنفا من ذي قبل.

وبما أن الشيوعية التي ينادي بها هي شيوعيةُ الكتابة الضامنة لحق الغير في الكلام بصفته وجوداً لانهائيا، فإن أيَّ سلطة مزعومةٍ أو مفترضة ليست سوى لا سلطة، وتلك هي حقيقتُها التاريخيةُ مادام التاريخُ يتكلَّفُ بما يصنع. وقد ضاعف هذا الاختيارُ، لدى الباحثين الأمريكيين، أزمة البحث عن تهمة جديدة، فلم يجدوا سوى وصفه بالذهان، حينما كتب في العدد العاشر من مجلة *La règle du jeu* أن محاكم التفتيش خربت الديانة الكاثوليكية حينما حكمت على الفيلسوف جيوردانو برونو بالموت حرقاً، وأن الحكم بالإعدام على سلمان رشدي خرب الديانة الإسلامية. وتبقى التوراةُ، وتبقى اليهودية بصفتها احتراماً للغير بالكتابة. وبما أن ارتباطه باليهودية ذو نزوع فلسفيٌّ، متصلٍ بالخطاب القبَّالي، صارت أعماله تُنعتُ بالأدب «الغفراني»، علماً بأنه يرى أن ممارسة الكتابة ليست مجرد تعليق عما يحتجب، لأنها إذا كانت كذلك فعليها أن تعترف بحق تجربة الآخر، بحيث يكون هذا الاعتراف هو الكفارة ذاتها.

4. Gary.D.Mole, *Blanchot et Israël*, in colloque, *l'être juif et l'état d'Israël*, 2008

كانت *Thomas l'obscur* أولى رواياته التي استغرقت منه ثمانية أعوام من 1932 إلى 1940، وهي فترة الأزمة الاقتصادية التي أدت بفرنسا إلى الهزيمة أمام الألمان. ويعدُّ هذا العمل سريالياً لا صلة له بالسريالية، وأسطورياً لا يتماهى مع الأسطورة، وشعرياً لا يفتتن بالكلمات وفضائها؛ فهو عمل يخلص للتبديد والتلاشي، ويبتعد عن السذاجة الرومانسية، ليؤرخ لمرحلة جديدةٍ. وتزامنَ ذلك مع صدور رواية *la nausée* لجون بول سارتر، فكانت مناسبة لتبادل التعليقات اعترافاً وتحفظاً. ولم تجد رواية بلانشو ترحيباً لدى النقاد، بحكم نفَسها اليهودي، بل ذهب البعض، ومنهم ريباتي، إلى أنها ليست روايةً، نظراً لتداخل السريالي والهذيان الشعري فيها، وتحفظ البعض الآخر من الغموض المبالغ فيه، ومن أسلوب الكتابة الذي يجمع بين العلمي والفلسفي والروحي. ولكن أصدقاءه تلقوها بحماس، ورأوا فيها تجديداً لصناعة الكتابة الأدبية، كما عبر عن ذلك بوهلان.

وفي الفترة الفاصلة أعدَّ بلانشو مؤلفه *Le dernier mot* سنة 1935، وتلاه *L'idylle* سنة 1936، ولم ينشرهما إلا سنة 1947 في بعض المجلات المتفرقة، الشيء الذي سيدعوه إلى ضمهما في كتاب *Le ressassement éternel* سنة 1951. وقد بدت فيه معالم السيرة الذاتية واضحةً عبر موضوعة اليتم والضياع والتسلط، إثر وفاة الأب وزواج الأم من رجل دولة متسلط وفاسد.

وسيأتي عمله *Aminadab* سنة 1942 استكمالاً لروايته الأولى، كما أشار إلى ذلك بوهلان. ورأى فيه باطاي خزاناً للمعرفة وتجلياً لقدر الإنسان في شموليته، إذ لم يتوان عن ذكره في كتابه الشهير *L'expérience intérieure*، ورأى فيه ألبير كامو صيغة جديدة لأسطورة أورفيوس. ولكن سارتر لم يستسغ التشابه المزعوم بينه وبين ما كتبه كافكا، ولم يستسغ ما صنعه بلانشو بشخصياته الغريبة التي جعلها تعيش العالم والحياة بشكل مقلوب. وفي ظل هذه الموجة النقدية السجالية ظهر كتابه النقدي *Faux pas* سنة 1943، بعد أن غير عنوانه الأصلي *Digressions*. وهو مجموعُ مقالاتٍ، تناولت أعمالا شعرية وسردية لمبدعين أمثال بوهلان وريلكه وفاليري. وأصبح اصطلاح «الخطوة الخاطئة» أهم ما يميز المقاربات النقدية بصفة عامة، لأنها تجارب لا تنفذ إلى التجربة الداخلية بخوفها وقلقها وعزلتها.

أما روايته *L'instant de ma mort* فهي تجربة معيشةٌ، ضاعفت لديه «لعنة النجاة» بعد تعرضه لموت وشيك على يد الجنود الألمان سنة 1944 بمنزله في «كاين»، لولا تدخل بعض المتمردين الروس الذين نهبوا المنزل مقابل إخلاء سبيله. وهي استكمالٌ لروايته *L'arrêt de mort* التي تعدُّ تأملاتٍ فلسفيةً في الموت، تتقاسمها الشخصيات في قالب سردي. وإذا كانت *L'instant de ma mort* موسومةً برصد مختلف أوضاع المتكلم في شكل مقاطع وشذرات، فإن *La folie du jour* 1949 شكلت نمطاً جديدا في الكتابة، ابتعد فيه بلانشو عن التجنيس وعن مفهومي القصة والرواية بالمعنى المتعارف عليه. ولذلك أثار هذا العمل جدلا واسعاً بين النقاد والفلاسفة لتأويل هذا «الجنون» من منظورات مختلفة، سياسية ولسانية وصوفية، خاصة بعد الاستقرار الذي عاشته فرنسا بعد نهاية الحرب.

واستمـرت مقــالاته في النقد الأدبي ما بين 1945 و1948 لتشكل مجمــوع كتابه *La part du feu*. وكان اهتمامه مُنصباً في هذه المرحلة على نقد الوجودية التي مثلت، رغم نجاحها، جانباً من التضليل والخداع النظريين للوجود الفعلي القريب من السريالية رغم إخفاقها. وقد عدَّ الدارسون مقالَه الختامي «الأدب والحق في الموت» أهم مقال مُؤسِّسٍ في نقد وجودية سارتر، حيث عمل فيه على قلب مفهوم الالتزام وتعويضه بمفهوم الانعتاق الذي يروم حريةً أكثر رحابة في الوجود والكتابة.

وموازاةً مع هذا التوجه، كتب رواية *Le très-haut* التي تسمت بالانفتاح على السياسي، من خلال وضع أسريٍّ متناقض وهش، يملؤه الحقد والكراهية جراء التسلط الذي مَثَّله زوج الأم الفاسد، وجراء انتشار وباء الطاعون في البلاد، وظهور جماعة تبيع وتشتري في أرواح الناس. وعلى الرغم من رصد بعض النقاد للعلاقة الوطيدة بين أحداثها وبين عالم بلانشو الشخصي، رأى البعض الآخر أنها رواية لا صلة لها بالسيرة أو برواية الأسرة.

وفي ضوء حالة العزلة التي اختارها بعض الأدباء أمثال باطاي، مارغريت دورا ماسكولو، رونيه شار، انتقل بلانشو إلى ممارسة التنظير بدءاً من مقاله عن «العزلة الضرورية» الذي دشن به سؤال فضاء الكتابة، عبر فكرة عزلة العمل الأدبي، معتمداً

على تصورات فاليري وكافكا ورامبو وريلكه. وبتعدد مقالاته المشابهة، تشكل سنة 1955 مشروع كتابه النقدي *L'espace littéraire*، الذي ارتضى فيه نموذجاً تخضع فيه تجربة الكتابة لقانون العمل وشريعته، حيث يغدو المؤلف/ الكاتب كائنَ العزلة واللغة. ويعدُّ أحد كتبه الأكثر تنظيماً، بحكم تجانس المقالات زمنياً وفكرياً، وبحكم ارتباطها بتجربته الخاصة في الكتابة نظراً وتأملاً، كما يعدُّ أحد أعمدة ثلاثيته النظرية إلى جانب *Le livre à venir* 1959. وقد آثر فيه النصوصَ الأدبية على النصوص الفلسفية، كي تتشكل تراتبيةُ الانفتاح من الأدبيِّ إلى السياسيِّ ثم الفلسفي. وكان سؤاله الأساس في هذا الكتاب هو «كيف يكون الأدب ممكناً؟» لإيجاد الصلة التي تفتح الأدبَ على العالم كي ينفتحَ العالم بالأدب. وإلى جانبهما كتابه الشهير *L'entretien infini* المؤسس على الموقف الفلسفي للكتب المحاوَرَةِ، وخاصة كتب كامو، باسكال، فرويد، سيمون فيل، نيتشه، قصد مساءلة النزعة العدمية التي تلاحق الكتابةَ رغم تجنبها والانصراف عنها، في أفق الحوار اللانهائي من داخل الإبداع نفسه، وبهذه الحيرة المؤلمة.

عاش تجربةً قاسية في الستينيات والسبعينيات، إثر موت معظم أصدقائه الأدباء: كامو 1960، باطاي 1962، فيطوريني 1966، بروتون 1966، بولهان 1969، سيلان 1970. وتجلى ذلك في كتابه *L'amitié* 1971، الذي كان تحية عميقة لروح جورج باطاي، ولصداقة الكتابة اللانهائية. ولم تكن عملية الاستباق نحو هذه الكتابة ذريعة لتمثيل العزلة وتأبيد الحوار، بل كانت إيذانا بالتعب الروحي والجسدي. وتمثل هذا التعب في قصته *L'attente l'oubli* التي ركب فيها ما سبق من قصص، وخاصة *Dernier homme* و *Au moment voulu* بشخصياتها وأقوالها، في قالب شذري كي تلتقي في منطقة الترقب والنسيان، حيث التلاشي سيد الكلام في الصمت. وستكون الثمانينيات فترة نضج الكتابة الشذرية مع «كتابة الفاجعة».

2. «كتابة الفاجعة»: الكتابة الشذريةُ وتجربة الخارج

لم يعنَ بلانشو بكتبه مثلما عنيَ بهذا الكتاب، مخافةَ عدم إتمامه أو التوقف عن متابعة الكتابة الشذرية، في الظروف السياسية والثقافية والنفسية التي عاشها. والسببُ في

ذلك أنـه رأى فيـه كتابه الأخـيرَ الذي استغرقَ ستَّ سنـوات (1974 – 1980)، بحثاً عن مفهوم «الكتاب» من خلال ممارسة الشكل المتخيل للكتابة. وبما أن الشكل الذي اختاره لممارسته ظلَّ لغزاً لدى أغلب الدارسين والقراء، فمن الطبيعي أن تختلف وتتضاربَ التأويلاتُ في تجنيسه وتحديدِ سماته البانية التي لم يتكلم عنها بلانشو بشكل واضح. ولكن التوجه الغالب على الدراسات أنه كتابةٌ شعريةٌ للفكر، تتحدى أيَّ حدسٍ للغة، وتربكُ نسقَ الاصطلاحات التي تقاربها، بهدف الوقوف على مفهومٍ قارٍّ والعثور على مركز العمل، سواء أكان مركزاً أنطولوجياً أم أخلاقياً. وهذا هو السببُ الذي جرَّ «كتابة الفاجعة» إلى مناطق فلسفية وتاريخية ولغوية ودينية .. من أجل امتلاك شرعية التفسير المعياري، وضمِّه إلى خطاب الجهة المفسرة، كما فعل الدرس الفينومينولوجي والنقد الأدبي وتاريخ الأديان المقارن والشعرية وتحليل الخطاب والسميائيات. وظلت كل هذه المقاربات مجرد تجميعٍ للمتشابه والمتماثل في كل ما كتبه بلانشو طوال حياته، قصد الوصول إلى نِسَبِ الصلاتِ بين الأفكار التي يعرضها. والأكيدُ أن العددَ الهائلَ من هذه الدراسات دليلٌ على أهمية «كتابة الفاجعة» في فرنسا وفي العالم، لأنه خلقَ أزمةَ العلاقة بين الكتابة والقراءة؛ تجلت في السؤال المشترك بين كل هذه المقتربات: من أين نبدأ قراءة الكتاب، وكيف نواجه صعوبةَ الفهم وتداركَ الفجوات والبياضات التي تتركها الشذرات؟ وربما كانت هذه الفجواتُ وكثرةُ علامات الترقيم وتداخلها هي صيغةَ تلك الأزمة في هذا العمل، حيث تفرضُ كل شذرةٍ شفرتها وسَنَنها وأصلَها وتقلُّبَها المفهوميَّ، وتفرض على القارئ إعادة النظرِ والتشكيكَ في معرفته التأويلية[5]، بدءاً من سؤال الفاجعة لفظاً ودلالاتٍ.

استعمل بلانشو كلمة «الفاجعة» في مقال بمجلة *Comité*، وعنى بها تغيُّرَ النجمِ وخروجَه عن مداره، أو ما دعاه «الخروج من الفضاء التاريخي». وتجدرُ الإشارةُ إلى أنه كتبَ بعد هذا الظهور الأول عموداً في *Journal des débats* سنة 1940 بعنوان «بعد الفاجعة»، يُضمِّنُ فيه المعنى ذاتَه، الذي يحملُه على القطيعة التاريخية وعلى ضرورة شيوعيةٍ في غير محلها. وستظلُّ هذه الدلالة حاضرةً في الشعر بعد الحرب

5. Christophe, Bident, *Maurice Blanchot, Partenaire invisible*, éd. Champ Vallon, 1998, p.508

الثانية، ليصبحَ «الشعرُ مملكة الفاجعة» كما صرح في كتابه *La par du feu*، ثم اتخذت بعداً آخرَ تمثلَ في تعطيل الأنطولوجيا، بعد أن اشتغل على قصيدة «رمية نرد» للشاعر ملارمي، فعدَّ الفاجعةَ فعلَ قطيعةٍ مع القاعدة العامة التي تمنحُ المصادفةَ وضعَ ومكانةَ القانون، كما جاء في كتابه *Le livre à venir* سنة 1957. ولكن مع La part du feu ستنفتحُ دلالة الفاجعة على تجربته الخاصة، فكرياً وإبداعياً، رغم أنها فاجعةٌ جامدةٌ أو غير فاعلةٍ، لكونها تتركُ كلَّ شيءٍ وتبقيه قائماً ذا وجودٍ في الحياة والذاكرة واللغة. وعلى هذا الأساس ارتبطت الفاجعة بالتاريخ وامتزجت به في هذه المرحلة. ومن الضروري أن نتساءلَ، في ضوء هذا المسير، عن الصوغ المفهوميِّ للفاجعة: أهي حادثةٌ تاريخيةٌ مخصوصةٌ، أم هي حادثةٌ يمكن أن تقع في الزمان والمكان؟ وهل هي معطىً يتميزُ بالواقعية، ويكتسبُ حتميته في الوجود من حيث هو ظاهرةٌ، أو هي فكرةٌ وهاجسٌ، يمكنُ أن يتخذَ أشكالاً في الحدوث، وتمظهراتٍ متعددةً في تلقيها وفي التعبير عنها؟

إذا كانت الكتابةُ منذورةً للمحو، كما يتصورها بلانشو، فإن محمولاتها متغيرةٌ تبعاً لمآلها ومصيرها. ولذلك يجب الوقوفُ عند الالتباس التركيبيِّ في العنوان، كي نستوعبَ طبيعة المضاف والمضاف إليه. فهل الفاجعةُ هي موضوع الكتابة؟ أو أن الفاجعةَ هي فاعلُ الكتابة: أي أنها تكتبُ نفسَها بلغتها ووسائلها وإشاراتها وترميزها؟ لاشك أن بلانشو « يسمّي نصَّه الذي يقدمهُ ويفتحهُ ويغلقه في الآن نفسه. ولكن منطق العنوان ذو طبيعة خادعة بتركيبه المفارق الذي يحتمل أكثر من تأويل[6]». ومن بين التأويلات والاحتمالات أن موضوعه هو الكتابة كما هي، إذا افترضنا وجودَ كتابةٍ تشكلُ فعلاً موضوع الكتاب أو أطروحته. وقد تحيلُ كلمة الفاجعة إلى حدثٍ تاريخيٍّ محددٍ، وقد تحيلُ إلى حالٍ أو فعلٍ أبديٍّ، لا يوجدُ في الزمن إلا بقدر وجوده خارجَ الزمن. وهناك احتمالٌ آخرُ يفترضُ أن الكتابةَ والفاجعةَ مرادفان. إن قانونَ الفاجعة ذاتَه هو الذي يُبقي هذه الاحتمالات وغيرَها قائمةً؛ أي القانون الذي يجمعُ ويبعثرُ في الآن نفسه، ليشككَ العنوانُ في سلطة أيِّ عنوانٍ،

6. Leslie, Hill, *Entretien: Sur un désastre obscur*, in Colloque, *Blanchot essentiel*, 2002, Espace Maurice Blanchot - www.blanchot.fr

ويجعلَه موضع المساءلة. وقد يكون هذا الاعتبارُ أحدَ مبررات بلانشو، لكي يبقى وفياً ومستجيباً لفكرة موت الكِتاب في كلِّ الكُتب.

ومن الطبيعيِّ أن نعثرَ عنده على ملاءمة قانون الفاجعة بشريعة الكتابة التي ليست غير الكتابةِ ذاتِها، خارجَ أيِّ قانونٍ آخرَ، لأن الكتابةَ لا يسبقها أيُّ شيءٍ. أليست هذه الشريعةُ هي المسؤوليةَ التي استوحاها من قصيدة «قبر إدغار بو» لملارمي؟ ألمْ تكن شاهدةُ القبر فاجعةً لإنهاء القول عن إدغار ألان بو عبر قصيدة ملارمي؟ إنه تاريخٌ آخرُ يتجددُ في رسم وضع الفاجعة لفظاً ومحتوى. وإذا كانت الفاجعةُ عند ملارمي «معتمةً» وغامضةً، فإنها «مطلقةٌ» عند بلانشو. والفرقُ أن فاجعةَ ملارمي مستقبليةٌ؛ ترومُ الكتابةَ التي ستجاورُ ما خلَّفه الشاعر بعدَ موته، أما فاجعة بلانشو فهي نكوصيةٌ؛ تبدأُ من وصف العمل الأدبي، وخاصةً عمل كافكا، لتجعلَ الإطلاقَ سمتَها المتحكمة. ورغم أنه غيَّر أوضاع الفاجعة وأشكالَ نقلها من حقول إلى أخرى، لم يتخلَّ عن مطلقها الذي ظلَّ مبثوثاً في ما كتبه بعد «كتابة الفاجعة»، خاصةً عندما نظرَ إلى الفاجعة من حيث هي ضرورةٌ لانهائيةٌ للنهاية ذاتها؛ بمعنى أنها الباقيةُ الوحيدةُ بعدما يقالُ كلُّ شيءٍ، وكأنها دمارٌ للكلام وفشلٌ بالكتابة. وقد بدا هذا المطلقُ الذي لم يجد له أيَّ مسوغٍ نظريٍّ في تعامله مع التاريخ المعاصر وقراءته لجدله الخاص، منزوعاً من تاريخيته التأسيسيةِ لمفاهيم المجتمع والآخر والدولة والسلطة والحق والعدل وغيرها، فاختزلَ الفاجعةَ في المحرقة النازية دون سواها[7].

ويبدو أن مبدأ الحوار المعرفي الذي يمثل أهم سمة في الكتاب، يتحولُ من خطاب إلى آخر: من الأدب إلى السياسة، ومن التاريخ إلى علم الأديان المقارن.. ليجعل الفاجعةَ مطلقَ أيِّ خطاب، من خلال تأويل معطياته ومعالمه، أو نقدها أو

7. إذا كان نقد بلانشو لنهاية التاريخ مبنياً على تأسيس فكر غير جدلي لتفسير اللاوجود، وتبرير العدمية والكاوس الذي دخل فيه العالم الحديث بعد أوشفايتز، ولإضفاء الشرعية على الفكر اللانسقي في الإبداع والفلسفة والكتابة التاريخية والفن والحياة عموماً، فإن مفهومه للتجربة لا ينضبطُ لهذا النوع من الانتقائية، وعزل الواقعة/ الحدث التاريخي عن منطق السبب والنتيجة والغاية. ولم تكن أوشفايتز الحدث المأساويَّ الوحيد في التاريخ القديم والحديث، فلكل الشعوب مآسيها: المورسكيون في الأندلس، والهنود الحمر في أمريكا، والفلسطينيون راهناً. وبهذا المعنى سنتحدثُ عن نهايات تواريخ ضد الإنسانية.

ترميز مداخلها. ولنا أن نتساءلَ عن السبب الذي جعله يحوِّرُ استفهامهُ الإنكاريَّ، بصدد قدرة الفكر على حفظ الفاجعة وتذكرها، من صيغة «كيف يمكن الحفاظُ على الفاجعة، ولو عن طريق الفكر» إلى صيغة «كيف يمكن الحفاظُ على الفاجعة ولو في الفكر». ويبرزُ كرستوف بيدنت ذلك بأن الفكرَ لا يستطيعُ أن يكون أداةَ وجوهرَ هذا الحفاظ، « فليس بوسعه أن يسائلَ من موقعه غيرَ عجزه عن معرفة كلِّ شيءٍ عن المطلق، وأن يدعوَ الفاجعةَ التي إليها مآلُه[8]».

ومن البيِّنِ أن التحويرَ والتغيير والقلبَ الذي حصلَ في الكتاب، في هذه النقطة وفي غيرها، رهنٌ بتغيرات مواقع النظر إلى القضايا، وبتغير القضايا نفسها، وفقَ التبعات الإيديولوجية التي ارتبطت بخلافات بلانشو السياسية حول النزعة الإنسانية بصفتها مكوناً للتحرير وتقرير المصير والديمقراطية والسلطة.. بين اليمين واليسار، خاصة لدى الأدباء والصحافيين اليهود بفرنسا. لن ندخل في تفاصيل هذه العلاقة، ولكننا نريد التأكيد على علاقة الفكر، من حيث هو أداةٌ، بهذه الفاجعة، لأن الفكر الذي باشره في الكتاب هو الفكرُ المرتبطُ بفكرة العود الأبديِّ ذي الحمولة القبَّالية، بشكل مباشر وغير مباشر. ولنا أن نتأملَ أغلبَ الأسماء التي يوردها ويقرأ أعمالها الأدبية والفلسفية التي يستقي منها ما يشكلُ مدخلاً لتعيين الفاجعة. ولكنه عندما استقرأ الفكرَ النسقيَّ، لم يستطع أن يجعلَ الفاجعةَ مقولةً، فحمَّلَ الفكرَ مطلَقَها وأرادهُ لانهائياً، يبعدُ أيَّ أملٍ عقديٍّ أو سياسيٍّ أو تأملٍ مكتملٍ للتاريخ. ولذلك أصبح التفكيرُ - وليس الفكرُ - هو تسميةَ الفاجعة، بصفتها فكرةً قبليةً لكلِّ فكر، ليصلَ إلى ربط التفكير بالكتابة، لقدرتها على قبول الضيف: الفيلسوفِ، الشاعرِ، الفنان، المؤرخ، ولمسؤوليتها التي تجبر القارئَ وتدعوهُ إلى عدم البحث في الكتابة/ المكتوبِ عن المركز والقوة، كي يعثرَ على حريته حينما يعود إلى ذاته، بعد تجربة قراءةٍ وتأملٍ تجربةِ كتابةٍ منذورةٍ للنسيان. وهذا هو الرهانُ الذي وضع له بلانشو آليةَ الشذرة في ممارسة الكتابة، لأن الشذرةَ تنطلقُ من أضعف جهةٍ في الفكر، وتُعيِّنُ النقطةَ الأكثرَ هشاشةً للمكتوب الذي تستقبله وتنصت إليه بصفته آخرَ الكتابة نفسها؛ ذلك الآخر

8. ibid, p.510

الذي يظل غفلاً مع غفليّتها. وذلك هو نصيبه من الفاجعة. والخلاصة أن الفاجعةَ فاجعةٌ لأنها لا تحدثُ، لتبقى تجربة الكتابة في بينيَّة الانتظار والنسيان. ولتأملِّ هذا الوضع المتغير في كتابة بلانشو، يجب تأمل مفهوم التجربة عنده.

1.2. تجربة الكتابة، تجربة الخارج

يتأمل بلانشو عملَه ويقاربُ إبداعه ويُنظِّرُ للكتابة من خلال الكتابة، بحثاً عن الشكل الملائم. وفي هذا السياق يأتي اختيارُه التخييلَ والتنظيرَ بصفتهما صيغتين متوازيتين، تحققتا في كتابه 1969 *L'entretien infini* ونضجتا في «كتابة الفاجعة»، لينهيَ مساءلةَ إشكال التجنيس. ويتسم اهتمامه الفكري بالتركيز على تجربة الكتابة، ولا يعني ذلك أن الكتابةَ تقوقُعُ الأدب على ذاته، بل هي انفتاحٌ على التجربة الإنسانية كلها وتجربةٌ كليةٌ تؤولُ إلى وضع الإنسان في شموليته، لتمسَّ كلَّ مستويات هذه التجربة، لأن الأدب لا يستنفدُ فعلَ الكتابة، بل يجسدُ التجربةَ الأدبية. والأدبُ، رغم ذلك، ليسَ مجردَ علاقةٍ بتجربةٍ معينة، بل هو التجربةُ ذاتُها: تجربةٌ كليةٌ في ضوء استيعابها لكل شيء، داخل فضائها الذي يعدُّهُ بلانشو منعقدَ «الاشتباه». ومن الثابت أن الأدبَ يعانق الفلسفةَ والدين والحياة والتاريخ..، ومع ذلك « يبدو غيرَ شرعيٍّ، إن لم يكن فارغاً أو تعميةً[9]». إن الكتابةَ تجربةُ بحثٍ وحركةٌ موجهة نحو نقطة دائمة الاحتجاب، تعدُّ أصل الكتابة. ولهذا « تذعنُ لمقتضيين متكاملين رغم تناقضهما: أولهما ضرورةُ التحول، بصفتها حركة لازمةً، تجذبُ الكاتبَ نحو تلك النقطة وتدفعه إلى العودة إليها، ليراها نظرةَ إلهامٍ تُنسيه العملَ وتُلقي به في غياهب الانتظار والتعطيل، وثانيهما ضرورة العودة، بصفتها حركةً أوليةً وسابقةً، تضطرهُ إلى عدم النظر إلى الأصل، لأن أملَهُ في الاقتراب منه لا يتحققُ إلا بصرف النظر عنه، كي يعطيَه شكلاً وحقيقةً في العمل[10]». وبهذه التجربة المزدوجة تبلورُ الكتابةُ فضاءَها الخاص الذي سماه بلانشو«الفضاء الأدبي» أو فضاء العمل المتخيل والمحايد؛ لا

9. Philippe, Fries, *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, éd. L'Harmattan, Paris, 2010, p.167

10. Anne, Lise Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, éd.,Droz, Genève, 2015, p.117

يستقر فيه أيُّ شيء ولا يتحددُ معيارياً كما يتحددُ فضاء العالم. إنه ظاهرُه وخارجه، ولكنه لا يتمثل بأضداده أو بتناقضاته، كما أنه ليس حكراً على الفن والأدب، لأن تجلياته قد نعيشها في اليوميِّ بأشكال مختلفة، تجعلنا نخرج عن فضاء العالم.

من الواضح أن الظاهرَ (الخارج) مفهومٌ عامٌّ، كمفهومي المحايد والفاجعة (كما تبلورت في تصوره الجديد)، ولذلك نجده يتراوح بين كل المستويات اللغوية والأسلوبية والفلسفية وغيرها في شعرية بلانشو. وبما أن الكتابةَ عبورٌ نحو خارج اللغة، فهي الخارجُ بالنسبة إلى الخطاب، وبما أن ذاتيةَ الكاتب عبورٌ خارج الذات، فهي الخارجُ بالنسبة إلى الذات، وبما أن الجماعةَ تحولُ بين الكاتب والقارئ، فهي الخارجُ بالنسبة إلى العلاقات التي نقيمها في العالم. ويضاف إلى هذين المفهومين مفهوم الفراغ، كي تكون تجربة الكتابة موصولةً بالتخييل في الفضاء الأدبي. والأساسُ في ذلك أن تجربةَ الكتابة لا تستوعبُ الأشياءَ والموجودات كما هي، بل تستوعبُ صورَها. ولكن قد يكون اللقاءُ مع المتخيل غريباً عن العالم، إلا أنه لا يتمُّ إلا ضمن إطار التجربة العامة في الحياة، أي في الفضاء والزمن، لأنها تجربةٌ تُغيِّر ذلك الإطارَ وتُحوِّل مدارَ علاقات التجربة التي تشكلُ الكونَ التخييليَّ للكتابة، ليتأسسَ فضاءٌ ينظمهُ زمنٌ فارغٌ بدون أحداث. ويصيرُ هذا الفضاءُ وهذا الزمنُ صورتين أو ظلّين فقط. ويمكن أن نلخصَ هذه التجربة في الآتي:

أولاً: يتجاوز مفهوم التجربة التعارضَ بين الداخلي والخارجي وبين الذات والموضوع، لأن التجربةَ لا تقع في الإحساس والانفعال الجمالي، بل في العمل نفسه بصفته حركةً يمتزج فيها الكاتب والقارئ والكتاب.

ثانياً: ليس الأدب حالاً نفسيةً ولا تعبيراً موضوعياً أو استبطاناً ذاتياً لموضوع ما. فالأنا في الأدب لا يجد صورته في العالم، كما أن العالم لا يصيرُ عالمَ الذات.

ثالثاً: لا يجد التعبيرُ أو المعبرُ عنه أصالتَه ومعناه إلا حينما تمّحي هذه الأصالة في التواصل الكوني.

رابعاً: تظل تجربة الكتابة اجتثاثاً للذات من ذاتها، عبر الرجوع إلى فضاءٍ يضيع فيه المتكلمُ ويَتيه.

خامساً: لا تشكل الكتابة محواً للذات لصالح الكونيِّ، بل لصالح غير المعلوم من حيث هو صوتٌ لا يملكه أيُّ أحد، وليس صوتَ الجميع. ولذلك لا تُتجاوَزُ الفردية في الأدب، بل تُمحَى؛ فلا يُفهم المحوُ الذي تؤشر عليه الكتابةُ بصفته رجوعاً إلى انصهارٍ أصليٍّ.

سادساً: إن الفضاء الأدبيَّ تجربةٌ لا تناغُمَ فيها ولا انسجام، لأنها لا ترومُ تشييدَ «حقيقة» العالم؛ ولذلك تظل في هذا الفضاء منفيَّةً على الدوام، ومنذورةً للخارج الخالص الذي لا هو بالداخل ولا بالخارج: انتظارٌ وترقبٌ للفاجعة.[11]

2.2. الكتابة الشذرية

تنبني الكتابة الشذرية على إشكال اللغة التي يكتنفها الغموض ويَسِمُها. ومن اللازم فهم علاقة الغموض بالكتابة والخطاب لدى بلانشو، كي نضع الكتابة الشذرية في مكانها ضمن نظريته الخيالية. إن اللغة عنده هي الخطاب، حالما يفترِضُ وضعاً مختلفاً للكتابة خارج اللغة، من حيث هي ممارسةٌ موجهةٌ إلى عملٍ آتٍ لم يكتبْ بعدُ، سواء أكان هذا الخطابُ شفهياً أم مكتوباً. ويعدُّ القطيعةَ مع الخطاب ضرورةً ورؤيةً لازمةً للكتابة ونابعةً منها؛ فالكتابةُ المقطوعةُ عن اللغة لا يمكنُ أن تتجلى وتتحققَ ما لمْ يتحقق الخطابُ ويكتمل، أي ما لمْ تُنجزْ تجربة الوعي وتكتمل في المعرفة المطلقة، بالمعنى الهيجيلي. ولم يكن هذا الافتراضُ سوى جانبٍ ثانٍ لإثبات استحالة إنجاز كتابةٍ بدون لغةٍ في ظل غياب القطيعة، وفي ظل بقاء لغتنا لغةً مزدوجةً، تستجيبُ لمنطق الخطاب. وبهذا المعنى يرى الكتابةَ أفقاً لا يبدأ إلا حينها تنكفئُ اللغة على ذاتها وتتلاشى، كي تتشكلَ الكتابةُ بصفتها ظاهرَ (خارجَ) كلِّ خطاب. ولا يقوم ذلك إلا بعملها المتمثل في تهديد نظام التمثيل والمعنى، ضد

11. Françoise, Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, éd., Gallimard, 1986, p.p. 28-40

المراقبة التي يجتهد الخطاب في ترسيخها وإقامتها، بهدف توجيه النفيِ اللانهائي الذي يتشكلُ في الكتابة نحو نفيٍ جدليٍّ منتجٍ للمعنى. وبهذا الفعل تتجه الكتابة إلى إرجاع بنيات الخطاب إلى الكتابة نفسها، في أفق لغةٍ متعددةٍ، يكون التشذيرُ صيغتَها والفراغُ تجلياً لها.

ليست الكتابةُ الشذريةُ موضوعَ تأملٍ عميقٍ، بقدر ما هي ممارسةُ كتابةٍ بدأتْ عملياً مع *L'attente l'oubli* في سياق الكتابة الروائية، قبلَ أن تُدرجَ التأملَ النظريَّ الخالص مع *L'entretien infini*. واندمجَ التأملُ النظريُّ مع الإبداع السردي والشعري في صيغة واحدة، مع كتابيه *Le pas au-delà* و«كتابة الفاجعة»، رغم اختلافاتها البنائية. ولذلك يرى بلانشو أن الكتابةَ الشذريةَ تتشكل وفق الضرورة الشذرية وليس وفق ضرورة الكلِّ أو الكلية. ويعني هذا أنه يميز بين الكتابة الشذرية وبين الشذريِّ أو الضرورة الشذرية؛ فالشذريُّ لا يتطابق مع الشكل الذي يرتبط بممارسة فعل الكتابة الشذرية، لأن الشذريَّ لا يمكن أن يحضرَ ويتجلى إلا عندما يقالُ كلُّ شيءٍ، وينتهي منجزاً مكتملاً بصفته لوغوس، ويُستنفدُ الكلامُ عند نهاية المكتوب، أكان قصةً أم قصيدةً أم سيرةً متخيلةً. ولهذا السبب لا يتقدم الشذريُّ إلا من حيث كونه ضرورةً وفرضيةً وليس حقيقةً. والكتابةُ التي ترتهنُ بالخطاب وتهتمُّ به لا تستطيعُ أن تكون ممارسةً للشذريِّ، بل تحيله إليه وحسب. وليست الشذراتُ التي تنشئها سوى علاماتِ وسماتِ الشذريِّ، وليس بوسعها أن تقومَ بشيءٍ عدا استقبال الشذريِّ والاستجابةِ لضرورته.

لا نعثر في «كتابة الفاجعة» على توجيه واضحٍ، يميز به بلانشو بين الخطاب والكتابة الشذرية، لأن تجربته تجاوزت التحديد النظريَّ نحو إبداع الفكر في هذا العمل. ولا تجترح كل الإشارات التي يوردها في شذرات متباعدة، تمييزاً أو تقابلاً بينهما، لأن الاقتضاءَ والضرورةَ والحاجةَ واللزومَ فعلٌ واحدٌ، لا يحكمه غيرُ الصوغ الشذريِّ نفسه. ومن البدهي أن يكون لهذا التمييز صدى في ذلك الصوغ، بحكم رفضه للتقابل المؤسس على القاعدة المنطقية. ولا تشيرُ الضرورةُ عنده إلى تقابلٍ ضديٍّ، من قبيل الاستمرار والانقطاع، بل تشيرُ إلى الوضع الذي يحتله الانقطاعُ

في الواقع وفي اللغة، لأنه ليس ضرورةً ضديةً بالنسبة إلى الاستمرارية، بل هو مجرد نقصٍ وافتقارٍ إليها. والنظرُ إلى ضرورة الاستمرار، من جهة توافقها مع الحاجة إلى كلامٍ مستمرٍّ، والنظرُ إلى ضرورة الانقطاع من جهة موازاتها مع الحاجة إلى كلامٍ منقطعٍ: «كلامٍ متعدٍّ» مؤسسٍ على عدم التناظر وعدم النكوص، هو «الأساسُ الذي اعتمده بلانشو ليعُدَّ الكلامَ المستمرَّ مناسباً للخطاب (وأشكاله الخاصة وعباراته «الخاطئة» تجاه الشذرة، كما هو الأمرُ مع مبدإ الحكمة)، ويعُدَّ الكلامَ المنقطعَ مناسباً للكتابة الشذرية[12]». لاشك أن عمل «كتابة الفاجعة» صيغةٌ استشكلَ بها بلانشو الوضعَ الملتبسَ بين إمكانية جعل الانقطاع الأنطولوجي موازياً للتشذير اللغوي بالضرورة، وإمكانية جعل الاستمرار موازياً للاستمرارية المعيارية.

ومن الاعتبارات التي خففَ بها اشتباهَ هذا الوضع تعدُّدُ المسالك التي تمكنُ الكاتبَ من صدٍّ وإيقافِ الخطوات المعيارية للفهم، ثم إدراجُ مبدإ الاختلاف عبرَ الإفراط في الاستمرارية، وعبر الكلام الشذري، ولو دعا الأمرُ التكريرَ اللازمَ. والأكيد أن اعتماده مبدأَ الاختلاف هو حجتُه في اصطناع المحاورة مبدأً للكتابة الشذرية، مادام الانقطاعُ والمقاطعة والإيقافُ والتوقفُ أوجهاً من وجوه المحاورة، سواء أكانت صريحةً أم ضمنية بين الشذرات. وسنعثرُ في أغلب شذرات الكتاب على أمثلة للحوار السقراطيِّ، كأنما ينتظرُ كلُّ «متحدِّثٍ» مسوغاتِه وحجاجَه من الآخر، حينما يتوقف حديثه أو يُقطعُ من غير علمه، ليسودَ عدمُ المساواة في ظل غياب «المتكلم» الواحد الذي يتحدثُ باسمه من جهة، وليظلَّ الانفصالُ سيدَ الكلام في الكتابة الشذرية من جهة أخرى. وقد تجاوز بلانشو في هذا الكتاب صيغة التدخل/ المقاطعة، بعدما كانت ذات أهمية في *L'entretien infini*، حينما جعل الشذرة نفسها تتكفلُ بهذه العملية، دون أن تؤشرَ على طبيعة القول والكلام ومصدرهما؛ إذ نلمس أن بعض الشذرات معزولة أو مقحمة، غير أن صداها في المحاورة قد يأتي لاحقاً في شذرة أخرى بعيدة عنها في المكتوب. وبهذه الصيغة تجد الكتابة الشذرية في التكرير ما يبرر الانقطاعَ في المحاورة التي لا ترومُ غيرَ إثباتِ فعل التحاور لا

12. Anne, Lise Schulte Nordholt, *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, op.cit., p.100

غير. وما يثير في هذا الكتاب أن « الشذراتِ ليست أقوالاً مأثورةً أو حِكماً، وليست نصوصاً مغلقةً ووحداتٍ مستقلةً [..] علماً بأن بعضها قد يشكل موضوعاً، كما هو الأمر في الصفحات الأولى التي تتحدث عن الفاجعة، وفي الصفحات الطويلة التي نشرها من قبلُ في مجلة *Le nouveau commerce* سنة 1975 بعنوان «حديث عن الصبر». ومع ذلك لا نعثرُ بين شذرات كل مجموعة على نظام أو انسجام، ويعني ذلك أننا لا نتقدمُ من الخارج نحو شذرة مركزٍ، قد تشكل صلبَ منطقٍ معينٍ[13]». لا تنضبط مختلف الشذرات لمفهوم الوحدة أو الموضوع، رغم وجود المجموعات «المفترضة» التي توهم بذلك. ويعود الأمرُ إلى أنها شذرات متجاورة، لا مركزَ لها، سواء أكانَ المركزُ هو الفاجعةَ أم الصبرَ أم غيرهما..

وبما أن التجاورَ فعلُ زيادةٍ أو إفراطٍ، فإنه فعلٌ يقتربُ من المحو بشدة، حيث يعيدُ كتابةَ المخطوطِ أو المسوَّدة: لتغدو كتابةً على كتابة، لا تلغيها أو تنفيها. وقد نفهم من ذلك وجودَ نصٍّ أصليٍّ أو قبليٍّ، ولكن بلانشو لا يقرُّ بذلك، لأن الشذرات التي تتجاور وتعيدُ ما كتب سابقاً ولاحقاً، لا يحكمها القبليُّ، نظراً لأن الشذرةَ الأولى لم تخضع لتكرير شذرة قبلها. وهذا ما يفسرُ تصورَه للمحو من حيث هو «كتابةٌ» فوق كتابةٍ، تمحو ما لم يُكتبْ بعدُ. وبهذا التصور تتشكلُ الكتابةُ الشذريةُ في ضوء ثالوثِ غيابِ المركز والتكريرِ والمحوِ أو إعادةِ الكتابة، كي تتمثل تجربةُ الكتابة صورتَها في لقائها بالمتخيل.

وبما أن اللحظة التاريخية موسومة بالشرخ والانقطاع، فمن الضروري اختيارُ كتابةٍ مختلفة تعبرُ عن التحول الجذري لأنماط التعبير لدى المثقف، استجابةً لهذا اللغز الخطير الذي يتمثل في الانتقال من زمنٍ إلى آخر، كما يقول بلانشو. ولكنه لم يندمج في مشروع سارتر حول إعادة النظر في الأزمنة الحديثة، ولا في مشروع موريس نادو حول تغيير الأدب المعاصر، ليختار تدويلَ تصورِه عبر «المجلة العالمية»، وفق الضرورة الإيديولوجية الداعمة للكتابة الشذرية. ولم ترتبط هذه الضرورة إلا بأدب الشذرة بصفته أدباً يتخذ موقعه خارج كل شيء، لأنه يفترض أن

13. Ibid, p.107

الكل قد تحقق، ولأنه يستشعرُ كلاماً آخرَ يحررُ الفكر من أن يكون مجردَ فكرٍ يمتزج بأشكال اللغة التي يُقالُ بها كل شيء. ومن الواضح أن تجنبَه للشذرة، من حيث هي لحظة جدلية لمجموعٍ أوسع، وابتعادَه عن الشكل الحكميِّ المُركَّز والمغلق، موصولٌ بتلك الضرورة الإيديولوجية المبنية على ثلاثة مواقع حاسمة: أولها التوازي بين الكتابة الشذرية وانقسام ألمانيا، حيث عبَّر بلانشو عن اختياره المقصود بأنه طريقة في الصبر/ القلق، والحركة/ الساكنة في البحث عن الآتي، أكان المعنى المليَّ أم الشكلَ الملائم للتعبير. وثانيها صلةُ الكتابةِ الغُفلِ - الكتابة بدون توقيع - بأحداث 68، وانبثاق مشروع مجلة *Comité*، بصفته آليةً للكتابة الجماعية. وثالثها ارتباط الكتابة الشذرية بالجماعة المنبوذة التي لا تشترك في شيء عدا ترقب الموت الآتي. ويبدو أن كل هذه المحطات خلقت فكرةَ الاستكانة التي تحولت إلى مفهوم مؤسِّسٍ لإيديولوجيا الشذرة وصياغاتها في الممارسات اللغوية وغير اللغوية، وكذا في الممارسات التنظيرية رغم اختلاف تداول اللفظ. وبقدر ما يمثل هذا الزمنَ فلاسفةٌ ومفكرون أمثال ليفيناس، فوكو، ديريدا، دولوز، دي فوري وماسكولو، تمثِّلُهُ دوال حاسمةٌ من قبيل «يهودي» و«محرقة» و«جماعة» و«محايد» و«فاجعة»، وكأن الكلامَ الشذريَّ هو كلامُ الإنسان الأخير في غياب الزمنِ الموعودِ بمكانٍ واحدٍ ووحيدٍ هو مكان الكتابة، كي لا يبقى أيُّ دالٍّ هو الدالَّ الأوحدَ في اللغة والفكر والفن والحياة. ويمكن أن نجمل تصور الكتابة الشذرية في ما يلي:

أولا: لا تتعارض الكتابةُ الشذرية مع الاستمرارية؛ فليست الشذرة إعاقةً للكلِّ أو تشظيةً لمجموعٍ واقعيٍّ أو متخيل، وليست بقيَّةَ وأثرَ ما انكسرَ، إنما الشذريُّ «لغةٌ أخرى» مختلفة، لا تتحددُ بعلاقتها مع الكلية، وبذلك تكون شكلاً وصيغةً (قوةً) مخرِّبَةً، ويصبحُ استدعاءُ الشذريِّ هو التفكيرَ في هذه الكتابة دون الرجوع إلى الواحد.

ثانياً: تتصلُ الضرورة الشذرية بتمثيلٍ معيَّنٍ للزمن؛ هو تمثيلُ العود الأبديِّ الذي يقولُ الزمنَ بصفته تكريراً أبدياً، وبذلك يعيدُ كلامُ الشذرةِ هذا التكريرَ وينزعُ عنه أيَّ أبديةٍ. وبربطه بمسألة الزمن، «يتحددُ» الشذريُّ خارجَ أيِّ استمراريةٍ، أكانت تخاطباً أم سرداً وحكياً. وضمن هذه الضرورة الشذرية يتشكلُ الزمنُ بذاته وليس بغيره.

ثالثاً: يدركُ المحايدُ بالكتابة الشذرية، لأنها تقريبُ بصفته لا إثباتاً ولا نفياً، ولا هو كلامٌ موضوعيٌّ ولا ذاتيٌّ، وما هو بحضورٍ وما هو بغياب. إن كلامَ المحايد هو عملُ النفي في كل شيء، بشرط أن لا يقررَ ولا يثبتَ أيَّ شيء؛ فهو بالأحرى تجربةٌ لاهوتيةٌ (متصلةٌ بالكتاب المقدس)، وتجربةٌ فينومينولوجيةٌ، لأنه ينتمي إلى اللغة من حيث كونُه أداةً فقط، ولا قدرة له على إنجاز أو تحقيق ما يَعِدُ به، وليس مقولةً نحويةً. ولذلك يُضِلُّ ويربكُ الكلامَ والفكرَ ويفقدهما توازنَهما، ليبقى المجهولُ مجهولاً، سواء أكان كاتباً أم قارئاً.

3. مفاهيم إشكالات

1.3. الحاصل: يرجع هذا المفهوم إلى ليفيناس الذي بلوره في ضوء نقاشه ومراجعته لمفهومي الكينونة والوجود عند هيدغر. ويرى في مقدمة كتابه *De l'existence à l'existent* أنه لم يكن ترجمةً ولا مماثلة للتعبير الألماني الذي يفيد الوفرة والسخاء، بقدر ما كان ترجمةً لهواجس الطفولة التي تتجلى في النوم حين يرنُّ الصمت ويمتلئُ الفراغ. والأساس في صوغ هذا المفهوم تخييليٌّ، ينطلق من افتراض العودة إلى العدم الشامل الخالص، حيث يغدو الغيابُ، بحضوره في هذا العماء، مجالا لقوى فعل الوجود؛ لا يقوم به أيُّ أحد، لا ذاتاً ولا صفةً سوى ما يحصلُ من غير فاعل. وهذا « الأوارُ الغُفلُ الذي يظلُّ متَّقداً، وهذا الهسيسُ القائمُ في عمق العدم ذاتِه، هو ما ندعوهُ «الحاصل» الذي يرفضُ أن يتَّخذَ شكلاً خاصاً؛ وهو «الوجودُ بصفةٍ عامة[14]». والسؤال الأهم هو هل يمكن أن نعدَّ «الحاصل» تجربةً؟

هذا هو الوجه الذي أخذه بلانشو ليُنظِّرَ لمفهوم التجربةِ الحدِّ، ولذلك استوحى من ليفيناس أهم خصائص «الحاصل» التي بثَّها في معظم كتاباته، مثل الغفلية والرتابة والحضور اللازم واختناق الذات. وكلها نتائجُ لحركة الحاصل الذي لا يُعلمُ له فاعلٌ. وقد أخذه من هيدغر تأكيدَه على ضرورة النظر إلى هذا المفهوم من جهة الحدس الهرمينوطيقي، لا من حيث كونُه حدثاً عابراً؛ ذلك لأنه لا يدركُ فيزيائيا ولا

14. Emmanuel, Lévinas, *De l'existence à l'exsistent*, éd. Vrin, 1963, p.9

نفسيا. ويكمنُ التقريبُ الذي وصلَ به بلانشو تصوري الفيلسوفينِ في اعتماده صيغةَ برمنديس «الوجودُ حاصلٌ حقاً»، ليسائلَه بصيغة «هل الحاصلُ حاصلٌ حقاً؟»، نازعاً المتكلِّمَ الذي يسعى إلى إدراكه، وفق التصور الهيدغيري المعدَّل في صيغة «الوجود المعطى والمحتجب في الآن ذاته[15]». وفي ضوء هذه الازدواجية ذات الطابع الاحتمالي، صاغ بلانشو بناءه لثنائية الإثبات والنفي، التي هيمنت على تصوره للكتابة واللغة والحركة والقول.. انطلاقاً من اعتقاده بأن الحاصل لا يوجد إلا في ظل ما لا يحصل.

أضحى هذا المفهوم لغزاً، رغم تعدد الصيغِ التي سخرها بلانشو من أجل تحديده وضمِّه إلى تصوره العدميِّ. أما الصيغة المثلى، التي يلخصها في صيغة «اللاشيء هو الحاصلُ»، فتظلُّ صيغةً محايدةً، لأن اللاشيءَ ليس وجوداً ولا عدماً. وإذا تساءلنا عن الأساس الذي يقومُ عليه هذا التصور - أهوَ الحاصلُ أم اللاشيءُ أم فعل «يوجدُ» الذي يثوي بينهما - فلا نكادُ نظفر بأيِّ جوابٍ، لأن بلانشو لا يضع في صوغه هذا الاعتبارَ ما دامَ مقتنعاً باستحالة الجواب. إن اللاشيءَ غيرُ معلومٍ، لا فاعلَ له أو مبني للمجهول كما نقول في اللغة العربية. وتقتضي هذه الصيغة فراغاً مطلقاً، يهيمنُ على كل الحقائق والأفكار، حيث يلتقي مع التجربة الحدِّ من جهة كونها تجربةً مستكينةً أو تجربةً قلما يفكَّرُ فيها. ويعودُ تأكيده الصارمُ على كلمة «لاشيء» إلى «الفكر المثخن بالنفي المفرط الذي يستأثر به المستحيلُ، نافياً الذاتَ والموضوعَ، وكذا احتمالَ تمييزهما الفكريِّ[16]». لا شك أن بلانشو يخلق من هذا المفهوم لعبةً أمام العدم الذي لم يحصل بعدُ؛ وهي لعبةُ الانسحاب المستكين، بعيداً عن أيّ حضور أو غياب، حيث تتجلى هذه اللعبة في تجربة فاجعة الضوء، من خلال الظلام الذي يبطله ويلغيه. وإذا كان اللاشيءُ هو كلمة «الحاصل» الدالَّةُ عليه، فإن كلَّ التجليات التي تدرَكُ، بصفتها أفعالاً لها فاعلٌ، ليست سوى تعبيرٍ عن لاشيئيَّتها التي تقتضيها من حيث هي حدوثٌ. ومثلما تقتضي الحركة عدم الحركة، وتتسمى حركةَ اللاحركةِ، كما يتسمى أثر اللاأثر وحضور اللاحضور، تكون الكتابةُ، تبعاً لهذه اللعبة، منطقةً وحالةً وتجربةً واقعةً في المابينَ؛ أي في تلك «اللاَّ» الفاصلة/

15. Le Dictionnaire Martin Heidegger, éd. CERF, Paris, 2013, p. 650

16. Claude Stéphane Perrin, *Le neutre et la pensée*, éd. L'Harmattan, Paris, 2009, p.105

الواصلةِ بين الإثبات والنفي، فيتحولُ النفيُ والمحايدُ والاستكانةُ من مجرد فكرةٍ إلى تحققٍ فكريٍّ. وإذا كان «الحاصلُ» فكرةً محايدةً، فإنها تغدو فكراً يرعى ويسهرُ بلا يقظةٍ ولا نومٍ، جاهلاً دلالاتِ ما يُقدَّمُ لهُ من أجل تأمله وتدبُّره؛ فهو« يسهرُ بين صحوٍ واضحٍ ونومٍ عميق[17]».

2.3. المحايد: لهذا المفهوم صلةٌ وثيقةٌ بمفهوم «الحاصل»، لأنهما يلتقيان في عنصر «الغياب»، بصفته مشروعَ أيِّ كتابة لدى بلانشو. وبما أن «الحاصل» لا فاعلَ له، فإن «المحايد» هو « لا هذا ولا ذاك [..] كأنه لا يتكلمُ إلا صدىً، ومع ذلك يديمُ الآخرَ بدعوته التي لا تنتهي[18]». ويبدو أن هذا الصدى هي الحالُ التي تبعدُ المحايدَ عن منطقة النفي وتضعه في مكانٍ وسطٍ بين الحضور والغياب، أي في وقفةٍ منتجةٍ وخصبةٍ[19]. ولكن المحايدَ لا يرتبطُ بالمقولات ولا يتصفُ بها، سواء أكانت منطقيةً مثل (الواحد والمتعدد والمعرف وغير المعرف والحركة والكل..) أم كانت أنطولوجية مثل (الوجود والذات والموضوع والطبيعة والمادة والحياة والواقع..) أم لسانية مثل(الدال والمدلول) أم مطلقة مثل(الأزل والعدم والإله والمجهول والموت والظاهر/ الخارج والتعالي والاختلاف). وعلى الرغم من انفتاح هذه المقولات على المحايد واللانهائي فإنها لا تتصلُ بهما، لأنهما ليسا مقولتين بحكم الطابع الافتراضي/ التوهميِّ الذي يسمهما ويخصهما. ومع ذلك يجتهد بلانشو في جعل المحايد لحظةً فارغةً من أيِّ تعيُّنٍ زمنيٍّ؛ أي حينما يتعثَّرُ كلُّ مسيرٍ ويبدو الخارج/ الظاهرُ كأنه يستبطنُ، في عزلته المطلقة (في هاويته)، حاضراً لا حاضرَ له ولا غايةَ له أو سلطة.

تسعى كتابة بلانشو، ممارسةً وتنظيراً، إلى الانفصال عن نفسها وعن هويتها، ولا تجهد في نقل الكلام إلى الآخر، بل تريد أن تتحولَ هيَ ذاتُها لتصبحَ مختلفةً ومنفتحةً على الارتياب واللايقين والمصادفة. وتكفُّ بذلك عن أن تكون كلامَ السيِّدِ أو كلامَ المتكلمِ أو المخاطبِ، لتصيرَ كلامَ الغائبِ الذي لا يعرفُ ولا يتكلمُ، رغم أننا نتحدثُ عنه. وقد شكَّلَ المحايدُ هاجساً إبداعياً في كتابات بلانشو منذ

17. Ibid, p.107
18. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, éd. Gallimard, Paris, 1973, p.108
19. Diaina Manoury, *Le neutre Blanchotien, in M. Blanchot et la philosophie*, PUPO, 2010,p. 244

الأربعينيات، بل حتى في رواياته التي يظلُّ شخوصُها بدون كلامٍ، رغم حديثهم وتعبيراتهم عن مواقف وأحوال عديدة ومختلفة. ولعل الوصلَ القائمَ بين الممارسة والتنظير هو الذي دفع كتابته إلى البحث عن تغيير معالمها في الشكل والمحتوى؛ أي نحو المغايرة، كي تصبحَ كلاماً بدون كلام وكتابةً بدون كتابة. ولذلك كان المحايدُ عاملاً في سعيها إلى خلخلة الخطابِ والعلامة وتشطيبِ ما كتَبَتْ.

بدأ هذا التصورُ في التوسع مع كتابيه *La part du feu* و *Faux pas* بالتركيز على تجربةٍ دعاها تجربةَ الليل، لأنها تجلب تجلياً أساساً وتقودُ إلى وضعيِ الوفاء والتنكُّر. ولم يتعامل إلا مع النصوص التي تعلنُ عن هذه التجربة، متجاهلاً المبدعينَ الكبار الذين لا يرون في ذلك ما يضيف الجديد إلى أعمالهم. ومع ذلك لم يعثر على الوفاء المطلق لهذه التجربة، ولم يعثر على كاتبٍ/ كتابةٍ شاهدةٍ على الليل، فاستغنى عن ذلك بفكرة البقاء في اللبس والغموض من خلال قلب المعنى ضدَّ ذاته، وجعلِ الليل يطفو على النهار لإيقافِ يقينياته. وهذا القلبُ هو الذي يتيحُ للمنطق تخريبَ حدوده الخاصة، وللخطابِ تناقُضَه مع نفسه، وللنص انمحاءهُ في انكتابه. وكانت هذه الأوضاعُ من بين الأسبابِ التي دفعت رولان بارث إلى رفض اشتغال «المحايد» في أعماله، رغم أنه أحدُ مُنظري هذا المفهوم، حيث يرى أن «الوعدَ بتعليق المعنى أو نفيه قد ينقلبُ إلى إثباتٍ مدمِّرٍ للامعنى[20]». وبما أن تجربة الليل لم تكن موضوعاً فكرياً في حينه، فقد عمل بلانشو على استعادته في أعماله اللاحقة بشكل مفصل، وخاصة في *L'entretien infini*، حيث لم يعد موضوع الوفاء هو تجربة الليل الخالصة، بل السيادة التي تشترطها، بصفتها سيادة المعنى الغائب: أي السؤالَ الأعمقَ الذي يضعُهُ المحايدُ ويلقيه إلى الوجود « قصدَ تجاوزه نحو محايدِ الوجودِ نفسِه[21] ». وبهذا انتقل بلانشو من شهادة التجربة إلى عدم خيانة المعنى الغائب الذي يسبقُ كلَّ معنىً.

ولكن العلامة الفارقةَ التي مثلها «المحايد» في «كتابة الفاجعة» و*Le pas au-delà*، كونُه أصبح «تفكيراً بالمحايد»، انطلاقاً من عنصر/ فكرةِ السِّرِّ التي يؤطرها معجمٌ

20. Roland, Barthes, *Le neutre, in La règle du jeu,* Paris, 1991, p. 54
21. Maurice Blanchot, *L'entretien infini,* op.cit., p.147

خاصٌّ، يتقدمُه لفظُ «السهر/ الرعاية». وإذا كان السهر لازماً وضرورةً، فإن الشهادةَ على الليل قائمةٌ إذن، وأن الفكرَ استجابَ إلى الدعوة التي أتتْهُ من الأدب: معرِّضاً نفسَه لما ينفيه، رافضاً النومَ ومعلناً الأرقَ، ليكونَ بذلكَ فكرَ المحايد الساهرِ على السِّرِّ. ويبيِّنُ هذا الانتقالُ الحاسمُ أن وظيفةَ المحايد لم تعدْ وظيفةً نقديةً، بل أضحتْ وظيفةً أنطولوجيةً، لأنه موجودٌ في صلب الحقيقة التي يدعوها بلانشو «خللاً». ولكن السهرَ يظلُّ قائماً ما لم يُعرفِ المحايدُ، كي يديمَ سيادته باحتجابه ولا يبقى مُلحّاً في انسحابه .

3.3. المحو: لم يكن المحوُ مفهوماً واضحاً في كتاباته الأولى، بل ارتبط لديه بمسألة تحرير الإبداع من سطوة المقاربات النقدية، وخاصة في قراءاته لأعمال لوتريامون وساد؛ حيث كان سؤاله الأساس هو الصيغة التي يتمكن بها النقد من إدراج فعلِ وعملِ الزمن، دون أن يجمِّدَ العملَ المقروءَ. ولم يفكر بلانشو في مسألة تماهي القارئ مع العمل، حينما دعا إلى التماس الشكل التعبيري في النقد من العمل ذاته، بل كان يسعى إلى صدِّ الفضاء المعياري الذي يقتل الأدب والإبداع بالمبررات النظرية. ولذلك تابع هذا المسعى في قراءة أعمال ملارمي وكافكا وريلكه وهلدرلين، ليبحث عن الشكل الملائم للقول النقدي، من خلال لغةٍ لانهائية تمجدُ لانهائيةَ الفهم والتأويل؛ أي بالانتقال من خطية الكتابة إلى مستويات عمودية في القراءة. وشغلَ في هذا المقام وضعَ التحول، كي يدرجَ زمن القراءة بصفته تشكلاً نصياً في العمل المدروس، حتى لا يظلَّ الخطابُ النقديُّ يوزعُ ويجمّعُ ويُشيِّئُ مختلفَ ممكنات العمل من الخارج، وفق علاقة جدلية تفترض وجود مسافة بين العمل وقارئه. وتلك المسافة هي التي كرَّسَ جهوده لمحوها، إذ على القارئ، في نظره، أن يعيش تجربة التحول من حيث هي تجربةٌ محوِّلةٌ أيضاً، بالتخلي عن الذات. ومع ذلك كانت الكتابةُ لديه ممارسةً لمحوِ الحدود بين الأدب والنقد.

وأصبح المحو مع الكتابة الشذرية إحدَى علامات الكتابة، فاتخذَ صيغةَ محوِ الأصل. وبما أن القارئَ كاتبٌ بمعنى ما، فإن صلتَهُ بالكلام تقتضي تشطيبَ ما هو أصلي، تماماً كما يفعلُ الكاتبُ بتشطيب الكلام الصادر عن المتكلم. ويعدُّ المحوُ

إحدى مهماتِ الفكرِ غيرِ الجدليِّ الذي ينصبُ نفسهُ فكراً لا أصلَ له ولا غايةَ له أو نهاية، ولهذا يصف بلانشو كتابته بأنها بحثٌ مختلفٌ، يسعى من خلاله الفكرُ إلى أن يصير مختلفاً كذلك. إن منطقة الاختلاف هذه هي منطقة المحايد، حيث يصيرُ الفكرُ فيها فكرَ المحال الذي لا يبني موضوعه أو سؤاله، كما تبنيه النزعة الموضوعية؛ فهو لا ينطلقُ ولا يبدأُ منه أيُّ شيء ولا ينتهي به. وهذا هو البعدُ الذي يجعلُ بلانشو متشبثاً بمحو أثر الفكر المهتمّ بالآخر الذي يمكن أن يمتلكه أيُّ أحد. وبمحو كلام المتكلم تحققُ لعبةُ التكرير تلكَ الغُفليَّةَ التي تقرُّ بالتعطيل الخيالي للذات. وقد أكد أن الكتابة « تحضُرُ وتحددُ موقعها بتوافقها مع الضرورة اللانهائية للمحو[22]» لأن المحوَ مصيرُ كل شيء. ولكي يُمحى هذا الكلُّ الذي يبنيه الجدلُ، يجبُ أن يكون قائماً ومبنياً، حتى يستوعبَ المشتغلون بالكليَّةِ أنهم لم يعودوا يمتلكون أيَّ شيءٍ عدا قلقِ التعطيل والإحساسِ بفراغٍ لانهائيٍّ في طور التحرر.

وبنقل هذا التصور إلى ممارسة الكتابة، يتجلى المحوُ آليةَ إرباكٍ لمبدأي الهوية وعدم التناقض، إذ لم تعد الكلماتُ متماثلةً ومتماهيةً مع ذاتها ولا متقابلةً مع أضدادها ولا يجمعها غيرُ سمةٍ تمحو هويتها ومُشترَكَها. وعلى هذا الأساس يظلُّ الثالث المرفوعُ حاضراً في النظرية الخيالية عند بلانشو، لأنه يمثل الصوت أو النموذج الثالث، ليصبح في وضع المابَيْن: لا هو مقصيٌّ مرفوعٌ، ولا هو مندرجٌ وقائمٌ. وقد ترجمه نحوياً وتركيبياً؛ حيث إذا كان ضمير المتكلم مماثلاً ومتطابقاً مع الذات، وكان ضمير المخاطب ضميرَ متكلمٍ آخرَ، فإن المخاطبَ يصبحُ مضاعفاً وقادراً أن يتكلمَ باسم ضمير المتكلم. وينتج عن ذلك وجود مسافة بين الذات وذاتها، إذ يصبحُ ضمير الغائب متكلماً على الحياد، في وضع ردٍّ بالمعنى الفينومينولوجي، لأن اللغةَ الأدبيةَ أضحتْ صورةً: صورةَ لغةٍ لا يتكلمها أحدٌ؛ أي أنها تتكلمُ من خلال غيابها. وهذا ما سماه بلانشو بالتشذير المتحرك.

4.3. الاستكانة: مفهومٌ جامعٌ لمختلف مظاهر الذاتية التي لا فاعل لها، وهي ذاتُ تجليات عديدة، وتنتقلُ في حركة وأفعال الكاتب - في ممارسته طبعاً - بدون

22. Maurice Blanchot, *La part du feu*, op.cit.,p.76

مبررات أو مقدمات وعلاقات تعليل منطقية وموضوعية. ويبتعدُ هذا المفهوم في «كتابة الفاجعة» عن التقابل المعياري الذي يغلب على توصيف الأفكار والإدراكات والسلوك: سلبي/ فاعل، سواء أكان تقابلا يفيدُ النكوص، كما تبلور مع هوسرل، أم كان المشاركةَ مثلما هي عند هيدغر وليفيناس. وقد ربطه بلانشو بمفهوم «الخارج» الذي لا يتجاوز الأنا بإضعاف قواها وحسب، بل يلغيها ويقصي إمكانيتها وتطلعاتها لتكون وعياً، فتفقد الذاتُ صلتها بالتجربة وبذاتها، لأن ما يقع لها يلغيها. وما يلفتُ الانتباه في هذا التوجه أن الاستكانةَ معاناةٌ لا يعانيها أيُّ متكلم، لأن المعاناةَ لفظٌ ملتبسٌ جداً، فتظلُّ الاستكانةُ على هذا الأساس ذاكَ الجانبَ اللاإنسانيَّ من الإنسان، الذي لا يقوى على إبراز أيِّ شيءٍ، لتتضافر مع غير المعلوم والصوتِ الثالث في اتجاه محو المتكلم. ولكي يزيل بلانشو صفةَ السلبية عن «الاستكانة»، عمد إلى تحويل مبدإ المشاركة، كما هو عند هيدغر وليفيناس، فجعلَه حدثاً للذات أثناءَ تلقيها للتجربة، بغوصها في فراغ استكانةٍ أبعدَ ما تكون عن أيِّ استكانة أخرى، ليتخلَّقَ حدثٌ لا تشهدُهُ، رغم أنها تشاركُ فيه بغيابها. والجليُّ في هذا الوضع أن الاستكانةَ «لا تبلغُ درجةَ احتدامها إلا لكي تيسِّرَ عمليةَ المحو من أجل سيادة الخارج[23]».

ومن المظاهر التي تقربنا من الاستكانة، العجزُ والمكابدةُ والمعاناةُ.. بصفتها أفعالاً لا تصدرُ إلا عن غير المعلوم أو الغُفل الذي هو الكاتبُ، وهو يمارس الكتابةَ من حيث هي تجربةُ استحالة الكتابة. وبهذا تصيرُ الاستكانةُ عقماً وعجزاً وإرهاقاً، ومع ذلك لا يكون هذا العقمُ خصاصةً، بقدر ما هو فعلٌ نابعٌ من صميم الكتابة نفسها ولازمٌ لها. ولا يكون الإقدامُ على الكتابة تغلُّباً وانتصاراً على العقم، بل مسعىً للاقتراب منه. وإذا كانت الكتابةُ تجربةَ استكانةٍ بالنسبة إلى الكاتب، فمن البدهيِّ أن تكون تجربةَ معاناةٍ وألمٍ نابعين من الجسد، ضعفاً وعَياءً، ولكنها مظاهرُ الاستكانة لا غير، ولا يمكن أن نقارنها بالتماثلات التي تسم الكتابة؛ فالكاتب ليس كاتباً عاجزاً وشقياً وعقيماً إلا من جهة المشابهة فقط.

23. Marlène, Zarader, *L'être et le neutre*, op.cit., p.135

4. بلانشو والاقتراب الفينومينولوجي

يرى بعض الدارسين والنقاد الذين تناولوا أعمال بلانشو أنَّ إدراجه ضمن الخطاب الفينومينولوجي أمرٌ لا يخلو من مجازفة[24]، لأسباب عديدة، أهمها غيابُ النسق وكثرة التداخلات الملتبسة بين فلسفات متباينة في أسئلتها وتوجهاتها. ورغم ذلك، يذهب أغلب الدارسين إلى إثبات الصلة بينه وبين هذا السياق، ويرون أن طبيعة الأسئلة التي يقدمها في مختلف أعماله النقدية التنظيرية نابعةٌ من صلب هذه الفلسفة ومتصلةٌ بأفقها. وما يبرر صلاحية هذا الاتجاه هي قاعدة الانتماء التي ينطلق منها بلانشو لفهم جوهر العمل الأدبي، حيث إن كل ما لا ينتمي إلى العمل من حيث هو أصلٌ، وكلَّ ما لا ينتمي إلى هذا الزمن المختلف الذي يبحث فيه العملُ عن جوهره، لن يشكلَا عملاً أبداً، بل لن يستطيعَا أن يقولا أيَّ شيءٍ عن هذه الدعوة. ومن بين الأسئلة التي شغلته في هذا السياق ما يلي: لماذا يشترط العملُ هذا التحولَ الذي يصل إلى درجة محو الحيويِّ؟ وأيُّ حدثٍ بوسعه أن يمارسَ مثلَ هذا التأثير على العمل؟

قد تكون هذه الصيغةُ التي بنى بها سؤالَه شبيهةً بالأسئلة التي صاغها ليفيناس وسارتر وميرلوبونتي، ممن مثلوا جيل الفينومينولوجيا بتأثير كلٍّ من هوسرل وهيدغر. ويعزو جيروم غرامون التجاورَ السريعَ الذي جعل العملَ التخييلي والعملَ النقديَّ متصلين لدى بلانشو إلى درجة انمحاء الحدود بينهما، كما انمحتْ الحدودُ بين سؤال التجربة الأدبية وبين سؤال التجربة نفسها، إلى أن « التفكير في الشيء الأدبيِّ هو صيغةٌ لبلوغ الأشياء ذاتها[25]». ومن الطبيعي أن تتضارب الآراءُ حول تصور مفتوح على النقد والإبداع والتنظير في الآن ذاته، مادام صاحبه لم

24 يرى أرثور كول أن بلانشو لم يدرج ضمن فلاسفة هذه المدرسة قط، ولم نجد في كتبه تأملا واضحا في إرث فلسفة هوسرل، ولا أي مشروع نسقي عن المقاربة الفينومينولوجية. ورغم الاستشهادات الكثيرة التي تحيل إلى قراء هوسرل، من قبيل هيدغر وسارتر وميرلوبونتي وليفيناس، فإن الأمر لا يعدو أن يكون حوارا من موقع بلانشو ومن فهمه للقضايا التي يسعى إلى تبريرها أو إرسائها. يراجع بهذا الصدد Arthur Cool, intentionnalité et singularité. *Maurice Blanchot et la phénoménologie, in, Maurice Blanchot et la philosophie*, presses Universitaires de Paris ouest,2010, p.137

25. Jérôme De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, éd. de Corlevour; Mayenne, 2011, p.10

يصرح بانتمائه إلى أي توجه محدد، وهو ما يدعو إلى قراءات تلتمس خطابها في أعماله، وتسنده بمسوغاتٍ موسومة بالتأويل والجدل.

ويفرض تلمس الطريق نحو الحوار القائم بين بلانشو والخطاب الفينومينولوجي الوقوفَ عند التشكل النظري الذي صاغه في نقاشه وتحليله لأوضاع اللحظات الكبرى لدى أهم الفينومينولوجيين، رغم الاختلافات البيِّنة ورغم الانتقائية التي حددت طبيعة نقد بلانشو لها.

1.4. لحظة هوسرل

تبدأ هذه اللحظة، في التشكل النظري عند بلانشو، من التساؤل الذي وضعه أثناء قراءته لأحد أعمال جون بولهان: «كيف يكون الأدب ممكناً؟». ويبدو التساؤل ذا نفَسٍ كانطيٍّ، حين يتضمن توتراً ظاهرا بين استحالة الأدب وضرورته. وإذا كان المحورُ في هذا التوتر هو اللغة في ذاتها، فإن الكاتب يبدع وهو على علم ووعيٍ بنفي اللغة أو بعدم كفايتها. ولم يكن قصد بلانشو رفعَ هذه المفارقة، بقدر ما أراد تقويتها، بإيمانه بقدرة أيِّ عمل على مواجهة المستحيل الذي سيغدو الموضوعَ الحقيقيَّ والواقعيَّ لهذا العمل. ومثلما يعدُّ نقدُ كانط مساءلةً لشروط احتمال التجربة العلمية، يرى بلانشو أن النقد مرتبطٌ بالبحث عن شروطِ تُمكنِ التجربة الأدبية، غير أنها ليست تجربة نظرية وحسبُ، بل هي المعنى الذي تتشكل به التجربة الأدبيةُ وتنقلبُ على ممكنها واحتمالها. وقد نعثرُ على ملامح ارتباط بلانشو بالفينومينولوجيا، من خلال تمثيلاتٍ نصيةٍ عديدةٍ؛ من بينها صورة كلام نرسيس الذي لا يتوجَّهُ نحو الإظهار، بقدر ما يُرجعُ كلَّ شيءٍ إلى اللامرئيِّ. وعلى الرغم من أن هذه الصورة أخذت تأويلاتٍ كثيرةً، لدى بلانشو ولدى غيره، فإنها تقودُ إلى الفكرة الفينومينولوجية من حيث هي علمٌ منذورٌ للظاهر، إذ عليه أن يظل كذلك إلى أن يكتشف أنَّ الظاهرةَ هي التي لا تظهر؛ أي المجازفة باللوغوس إزاء الظواهر أثناء احتجابها. وذلك هو الفضاءُ الأدبيُّ الذي يشكل العمل والكتاب، حيث إن للكتابِ مركزاً مَهْما يَكُنْ شذرياً، ولا يعني ذلك أن التشذيرَ صفةُ نفيٍ، بل هي سمةٌ داعمةٌ ومؤسسةٌ لهذا المركز.

وبالنظر إلى وضع ممكنِ الأدب في شقيه: الأدب ممكنٌ من جهةِ التساؤل الذي يأتيه من الخارج، والأدب ممكنٌ من جهة سؤاله الخاص باحتمالاته الداخلية، يضع بلانشو افتراضاً يقترب من الصيغة الفينومينولجية التي لا تنظر إلى الموضوع/ المعطى إلا حين يتضمنُ إمكانية انقلابه إلى سؤالٍ عن ذاته. وقد وضع هذا الافتراضَ في أشكالٍ مختلفة من كتاباته، ولعل أبرزَها قوله: « لنفترض أن الأدبَ يبدأ حينما يصير سؤالاً[26]». إن الصيغة الوحيدة/ المثلى التي يوجدُ بها الأدب هي التي يسائل بها ذاتَه، ويبرزُ عدم كفايته للوصول إلى المعنى أو استحالة المعنى. ويعني ذلك أن الأدب هو الكفيل دون سواه بعرض العمل على قوة السؤال وتهديده. ولا شك أن القصديةَ هي المحركُ الفاعلُ لفهم بلانشو وتأويله لنصوص هوميروس وغيره. وقد أبرزَ ليفيناس ذلك، حينما عدَّ عملَ بلانشو النقديَّ عملاً «لا يبدو فيه الأدبُ مقاربةً للجميل المثاليِّ، ولا شهادةً على المرحلة أو ترجمةً لمشاكلها الاقتصادية، بل علاقةً فريدةً مع الوجود في استباقٍ ما لمْ يعدْ موجوداً؛ وهو استباقٌ يكادُ يكون محالاً. ولذلك لا يمكنُ إدراكُ هذا العمل خارجَ فكرة القصدية[27]». ولكن الوعي بحدود القصدية ليس ثابتاً بشكل قاطع لديه، لأنه يرى في العمل الأدبي بحثَهُ عن مركزه باستمرار، وهذا هو الذي يعدُّهُ الحدثَ الأهمَّ في أيِّ عملٍ/ تجربةٍ، وليس له من مهمة غير ذلك. ومن هنا يكتسب العملُ حضوره؛ أي أن يحضرَ بصفته حدثاً، لكونه لا يقولُ شيئاً غيرَ البدايةِ وغيرَ ارتباطه بذاته. وهذا هو المنطلق الذي مثل، لدى كثير من الدارسين، صلة الوصل بينه وبين هوسرل، وخاصةً في مفهوم «الردّ» الذي استعمله أثناء مناقشته للعمل الفني في ارتباطه بالتاريخ، وبالضبط حينما تتحققُ خواصُّ العمل الفنيِّ وحدها، كي تقرِّبَ الفنونَ من بعضها وتركزها في مسألة القلق تجاه جوهرها الخالص. ويتجلى اشتغال المفهوم عنده في تأمله لبعض أعمال الفنانين والكتاب على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم؛ فرأى أن ما يبحثُ عنه سيزان في أعماله «لا يمكن أن يتخذَ اسماً آخرَ غير التشكيل الذي لا يوجد إلا في العمل نفسه ولا يقومُ وجودُه إلا به، حيث تتجلى لوحاتهُ آثاراً على طريق لانهائيٍّ لمْ

26. Maurice Blanchot, *la part du feu*, éd. Gallimard, Paris, 2009, p.293
27. Emmanuel, Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*,éd., Vrin, 2002, p.144

يكتشفْ بعدُ[28]»، وقد رأى في موسيقى فيربن رداً للصمت الذي يحيط العالَمَ بأسره، ورأى في تجريد مالفيتش مشابهةً ومعاصرةً للردِّ كما تصورهُ هوسرل.

وإذا كان العملُ يؤرخُ لذاته من حيث كونُه حركةَ بدايةٍ ثم اختزالٍ، فإن قراءته وتأويله نابعان منه لا من غيره، كي يبقى جوهرُه سراً. وعلى الكاتب أن ينسحب ويضحيَ من أجل العمل، مقتنعاً بمنطق الربح والخسارة الناتجين عن تضحيته. وبهذه الصورة يلتقي بلانشو مع هوسرل في مسألة المحو الذاتي، بصفته شكلا من أشكال تكرير الردِّ، وكذا في مسألة الابتعاد بصفته مقاربةً لا يمكن تحقيقها. ومع ذلك يظل الاطمئنانُ إلى هذا التقارب مشوباً ببعض الارتياب؛ وهو ما عبر عنه بلانشو، في قراءته لأعمال شعراء مثل ريلكه، وفي بحثه عن عمق العمل أو «مركزه»، من خلال عملية تطهير الوعي والارتقاء به إلى دلالات عُليا قريبة من منبعها، حيث عدَّ هذه العمليةَ « تحويلاً لا يمكنُ مقارنتُه بالردِّ الفينومينولوجي، رغم أنه يستدعيه[29]». ولكي يتجنب مأزقه النظريَّ، أرجعَ هذه المعانَي والدلالاتِ العليا إلى مهمة الأدب التي يصفها بلغة فينومينولوجية، ليصطلِحَ لها «المُحايد». وبما أن المحايدَ فعلٌ أدبيٌّ، لا يتصلُ بالإثبات ولا بالنفي، فإن الكتابة تخلو من أيِّ سلطة، ولا تقودُ إلى أيِّ كلامٍ قطعيٍّ ونهائيٍّ، وبذلك تبتعدُ الكتابة عن الجدل بالمعنى الهيجيلي. ولكن أليسَ المحايدُ الذي ارتضاهُ صيغةً من صيغِ الرّدِّ الفينومينولوجي؟

ولكي يتلافى التطابقَ بين المحايد والتعليق، أكدَ على التباعد القائم بين الكتابة والفكر، مبيِّناً أن الكتابةَ لا تأخذُ من الفينومينولوجيا مهمةَ التعليق إلا من أجل الوصول بها إلى حدها الأقصى الذي تنفصلُ فيه عن مرجعها ومحرِّكِها. ولا يقومُ المحايدُ، وفقَ هذا الاعتبار الملتبس، بشيءٍ آخرَ غير محاكاةِ الردِّ بالردِّ، ليضاعفَه دون أن يُلغيَه، سواء أكان هذا الردُّ فينومينولوجياً أم لَمْ يكُنْ. ويلاحظُ جيروم دو غرامون أن بلانشو عدَّلَ موقفه هذا بعدَ قراءته لأعمال كافكا، ليؤكدَ على محو المتكلم أو انتقاله من ضمير «أنا» إلى ضمير الغائب؛ حيث رأى «أن الغائبَ لا يحلُّ محلَّ

28. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, coll. Idées, Paris,1968, p.319
29. ibid, p. 180

متكلم. تبعاً للحركة الجدلية التي تسمُ هيمنةَ صيغةٍ جديدةٍ للمتكلم، بقدر ما يرتهنُ إلى ضرورة مختلفةٍ هي ضرورة المحايد»[30]. ولا يبقى على هذا الأساس غيرُ الصوتِ وغيرُ التجربة التي لا فاعلَ لها. ولم يكن هذا التعديلُ الحاسمُ سوى استجابةٍ للصلة القوية بين المحو والمحايد، لأن ما يبدأُ بمحوِ الذاتِ ينتهي بمحو العالمِ، وكأنَّ صيغةَ «الموت المحتمل» هي الدالَّةُ على محو المتكلم، وأن صيغةَ «الخارج» هي الدالةُ على محوِ كلِّ شيءٍ. وما يبقى في تجربة الليل سوى التجربة الأدبية التي تعدُّ لحظةَ كتابةٍ تحت إغواء الخارج، ليظلَّ التعليقُ بمنأىً عن أيِّ اختزالٍ للذاتية.

2.4. لحظة هيدغر

لآراء هيدغر صدىً كبير في كتابات بلانشو، قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التشابه في الصيغة، وخاصة في مسألة «القول الأدبي». ولعل التقارب بينهما راجعٌ إلى فكرة الانغماس في مواجهة الكلمات، والوقوف عند الصعوبة الكبرى التي تتمثل في الاقتراب من كل ما ينسحبُ ومواجهةِ ما يحتجبُ. لم يشك هيدغر في أن «كل ما يحتجبُ يبتعدُ، غير أنه يقودنا ويثيرنا بطريقته الخاصة. وقد يبدو غائباً، إلا أنه مظهرٌ خادعٌ؛ فهو حاضرٌ لأننا نلاحظه فوراً أو بعد حين، أو لا نلاحظه البتةَ. وحينما نصل إلى حركة الانسحاب، فإننا نكون متوجهين نحو ما يثيرنا بانسحابه»[31]. وإذا كانت قضية هيدغر هي مساءلة الفكر وأوضاعه، فإنها تعني الأدب عند بلانشو. وقد يكون المدخل لدى الأول هو الخلاصة عند الثاني، لأن المرور من الفكر إلى الكتابة لا يلغي أو ينفي انتماء الشعر إلى الأدب، كما كانت دعوة هيدغر في حديثه عن جوهر الحقيقة.

ما يثيرُ لدى بلانشو هو تأكيده على استحالة وجود قولٍ يصفُ وينعتُ الكلامَ، أو وجود ما يدعو هذا القولَ بالأحرى. ولا يرجع ذلك إلى العجز عن التفكير في الوجود أو في «الحقيقة»، بل تلك هي خاصية الفكر نفسه، لأنه قد ينتقضُ أحياناً ليظلَّ وفياً لما يريدُ أن يقول. فما دعاه هيدغر بعدم الاكتمال في بؤرة تعدد وجهات

30. Jérôme De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, op.cit., p.22
31. Martin Heidegger, *Essais et conférences*, éd. tel Gallimard, Paris, 1980, p. 145

النظر ومسالك التفكير، هو ما سماه بلانشو تعطيلاً، حينما تعاملَ مع نصوص هولدرلين وملارمي وأرطو، ضمن الوجود الشعري، وبعيداً عن أيِّ تأمل فلسفي حول الوجود. إن فكرةَ انسحاب أو احتجاب الوجود، كما يتصورها هيدغر، لا تحصرُ الانسحابَ في فكرة واحدة، أو لنقل ليس هناكَ انسحابٌ واحدٌ. وقد كان تعليق هيدغر وبلانشو على بعض أبيات هولدرلين مضيئاً لما يمكن أن يجمعهما، رغم حدود التأويل الفاصل بين الفلسفي والشعري عن علاقة الشاعر بالمقدس؛ فكان عملُ الشاعر هو تسمية المقدس بالنسبة لهيدغر، أما بلانشو فدعا إلى أن يكون المقدسُ كلمةَ الشاعر، حتى تبقى الرغبةُ لغةً. ويعني ذلك أن الشعر رغبةٌ أو هوىً منذورٌ للمستحيل، وليس مجرد إمكانية للقول الذي يضعف عنف الرغبة. ولذلك كانت مهمته عدمَ جلب القول إلى الوضوح، أي تسمية الممكن والاستجابة للمستحيل، دونما سعيٍ نحو قوله أو التعبير عنه، سواء أكان الوجودَ أم المقدسَ.

إن تجربة غياب الزمن ضرورةٌ حيويةٌ لمساءلة الوجود في الفكر وفي الشعر. وإذا كان هيدغر أعادَ عبارة هولدرلين «لمَ الشعراءُ في زمن المحنة؟» فإن بلانشو كررها في رسالته إلى الشاعر ناديم كوسوفوي سنة 1982 «لمَ يعيش الشعراء في زمن المحنة، إنْ لمْ يكن لهم وطنٌ وزمنٌ ؟». ويبدو أن لقاءهما في هذا السؤال نابعٌ من التعامل مع النزعة العدمية، حينما يصبح الكلام متعذراً على الشاعر، ويعوزُه التأملُ ويسيطرُ عليه اللامعنى ويظل تحت تهديد اللاشيء. ولهذا السبب كان على العمل الأدبي أن يقترب من العدمية كي يتجاهلها ويصرفَ النظرَ عنها، دون أن يقصيها أو ينفيها، لأنه لا ينتمي إلى أفقها، رغم أنه ليس غريباً عنها. فالشاعر عند الفيلسوف شاهدٌ على الوجود، لأن الشعر فضاءُ الحقيقة، مادام كلُّ ما يتمنَّعُ على الفكر موجوداً في الشعر الذي يبرزهُ في احتجابه. وذلك ما دفع بلانشو إلى النظر في الكتابة من موقع «المحايد»، لالتماس الدرس الهيدغيري عن عمل الشعر، بصفته ضماناً للحقيقة، رغم أن هيدغر ينظر إلى هذا العمل من جهة الشعر فقط، بينما يراه الآخر من جهة الأدب بصفة عامة.

وقد صاغت مارلين زارادير ثلاثة أحوال تجمعهما: أولاً؛ اعتبارُ الفن عموماً، والشعر خصوصاً، تعبيراً (مفارقاً) عن كل ما يحتجبُ، إذ ليس للكلام الشعريِّ غير

استقباله في صلب اللغة. ويدعوه الفيلسوف «ما لا ينقال»، أما بلانشو فيدعوه «ما لا يُسمَّى». ثانياً: ضرورة وضع المسافة بين الأصل والبداية، وهي ضرورة يقتضيها الانسحابُ الذي يحتفظ الشعر بأثره. ولذلك كان موقف بلانشو صدىً لتصور هيدغر عن البداية التي تحجُبُ الأصلَ. ثالثاً: ضرورة مراعاة الفكر لما يحتفظ به الشعرُ (ظاهراً/ خفياً). وبهذا يتفقان في مسألتين: وضع الشاعر، بصفته شاهداً على ما ينسحبُ، ثم دعوته المفكِّرَ ليرعى هذا الانسحاب ويسهر عليه.[32]

ورغم هذا التقارب الواضح بينهما، فهما مختلفان في بعض القضايا الحاسمة. ولذلك وجب الاحتراز من شمولية الموقف والتصور «الفينومينولوجين»، لأن هيدغر مقتنعٌ بنجاح العمل، حتى لو تحفظ في إبراز الوجود، ليكون «المُنقِذَ» في ضوء حفاظه على «المواجهة» و«الخلاف». ولكن العملَ منذورٌ للفشلِ في تصور بلانشو، لأن الصراع المعتملَ فيه لا يتيحُ أيَّ إمكانيةٍ للتخفيف من حدَّته، حتى لو كان مفارقاً: فهو حركةُ إقصاءٍ خالصةٌ، تؤدي إلى التِّيه والتكرير. ومع ذلك يتقوَّى العملُ ويتعمقُ لكونه فشلاً. ويختلف عنه أيضاً في أن العملَ المنذورَ للفاجعة لا يبرزُ غيرَ الفراغِ الذي يحتجبُ فيه. وتبعاً لذلك يتعمقُ التباعُدُ بين الوجود والمحايد.

وإذا كان العملُ هاويةَ الوجود التي لا تنتهي بالنسبة إلى هيدغر، فإنه الانسيابُ والجريانُ الآتي من الخارج عند بلانشو. والكلامُ الذي يعود إلى غِنى الهاوية ويتوجه نحو ما لا يوصفُ، هو الذي يُدعى الشعر، أما الكلامُ الذي يرجع إلى لاشيءٍ عقيمٍ، فيدعى الأدب. وكان نقد بلانشو لهيدغر، في هذا المستوى، منتبهاً إلى تركيز الفيلسوف على اللغة، وخاصةً المعجم، في قراءته لأعمال الشعراء. ورغم أهميتها البالغة، إلا أنها موجهةٌ إلى الكلمات في ذاتها، « حيث يقوم بتوجيهها لكي تدلَّ على تاريخ الوجودِ في تاريخ تشكلها الخاص، دونما انتباهٍ إلى علاقاتها وإلى الفضاء القبليِّ الذي تقتضيه تلك العلاقات، بحركتها المرجعية التي تجعلُ اللغةَ تدفقاً[33]». ويعودُ الفرقُ بينهما إلى أن هيدغر يعدُّ لفظ «الوجود» مصدرَ الفكر كلِّه، بينما يرفضُ بلانشو

32. Marlène, Zarader, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, éd. Verdier, Paris,2001, p.221
33. Jérôme De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, op.cit., p.72

ويرتابُ في احتمال إرجاع الفكر إلى كلمةٍ نواةٍ، لأنها تسمُ غلبَةَ الواحد. وقد أكد ذلك في كتابة الفاجعة، حينما عدَّ لفظةَ Ereignis كلمةَ الفكر الأخيرةَ، ليبرزَ أنها لا تجازفُ إلا بلغة الرغبة من جهة، وليبرزَ ضرورة توافرِ ألفاظٍ متعددةٍ كي تتشكلَ الرغبةُ لغةً من جهة أخرى.

3.4. لحظة ليفيناس

يرى ليفيناس أن العمل الأدبيَّ موجودٌ خارجَ مملكة النهار لدى بلانشو، وأن فكرة الفن الملتزم تبدو له غير مجدية، وأن فاعلية الفن في التاريخ غير دالَّة، لأن المقال والسيرة والمذكرةَ أجدى نفعاً للتاريخ من القصيدة. وبما أن الفن يتميز عن العالم والتاريخ والتحكم « فإنه ليس طقساً غيرَ مبالٍ بالجماليات، ولا إلهاماً حسياً بالمفهوم؛ فالأدبُ، بالنسبة إليه، يقتضي رؤية الشاعر وتجربةً أصليةً: تجربة أساساً وتجربةَ أصلٍ[34]». أراد ليفيناس بهذا التلخيص أن يشارك في الحوار الذي أثاره سؤال صديقه « لماذا نكتب تحت تأثير الخارج؟»، ساعياً إلى التأكيد على نسبية التقارب بينه وبين هيدغر، خاصة عندما يتناول شعر هولدرلين وريلكه وفق المقدمات الفينومينولوجية. ويرجع هذا التأكيد إلى أن فكرة المحايد عند بلانشو، وفكرة الآخر عند ليفيناس تسعيان إلى التخلص من فكرة الوجود، كما تمثلها هيدغر، عن طريق تمثل السؤال الحيوي الذي قلبَه بلانشو من سؤال « كيف نحيا بدون مجهولٍ أمامنا؟ إلى سؤال «كيف نقيم صلةً مع المجهول ليبقى مجهولاً؟[35]»

إن الموقع الذي يحدد علاقة بلانشو بليفيناس هو الإبدالُ الذي أقامه إزاء ألفاظ ومشيرات مفهوم «المحايد» وتعويضها بمعجم «الآخر» كما شيده ليفيناس، دون أن يلحق أيَّ تغيير بتصوره، فعدَّ المحايدَ آخَرَ كلِّ كلماتِ اللغة. ويبدو هذا التوجهُ منسجماً، حين يتأسسُ في عمقه على انفصالِ كلٍّ من «الآخر» و«الخارج» عن المفاهيم الكبرى في تاريخ الفلسفة، من قبيل الوجود والأنا والهوَ الهو. ويمكن القولُ إن المحايدَ (وفق تحييد الوجود) يشبهُ المحايدَ (بصفته اقتراباً من الآخر

34. Emmanuel, Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, éd., Fata Morgana, Paris, 1975, p.12
35. Maurice, Blanchot, *L'entretien infini*, op.cit., p.72

أوالغير) مثلما يشبه الالتذاذُ الرغبةَ. ولكن يجب الانتباه إلى أن الصيغة اللاإنسانيةَ للمحايد (الفاجعة)، والتأكيدَ الأخلاقيَّ (ضرورة التوجه نحو الغير)، أو الرغبةَ التي اصطنعت لنفسها الغيرَ لتجعلَه متعالياً، قد تجعلُ من هذا التشابه عائقاً؛ فوظيفة الفكر عند ليفيناس «هي مرافقة الوجود في مسعاه نحو الانفلات من المحايد، ولكنها لا تكمُن، لدى بلانشو، لا في تجميد المحايد ولا في الهروب منه، بل في رعايته والسهر عليه، أي في البقاء شاهداً على انبثاقه[36]». لم تكن قراءة ليفيناس لأعمال صديقه موجهةً لإثبات «المحايد» بصيغه المتعددة، بل كانت بحثاً عن ذلك «الآخر» الذي استوعبَه بلانشو وأدركَ الجانبَ الأخلاقيَّ منه عند ليفيناس، حينما « وضعَ الوجهةَ غير المعلومة من الوجود تحت اسم «الحاصل»، الذي يتقدَّمُ أيَّ وجود وكائنٍ؛ ولكنه وجودٌ لا يزالُ يرجع إلى الوجود ضمن الغياب والعدم[37]». ولذلك يستحيلُ إقامةُ التطابق بين الخارج والغير أو الآخر وبين المحايد. وبما أن الحقيقةَ الهيدغيرية لا يمكن أن تحلَّ محل الوجود، فإن آخرَ ليفيناس لا يمكن أن يقوم بذلك أيضاً. ومن بين المسوغات التي يقدمها بلانشو أنَّ الغيرَ، حين يَمثلُ إلى الكلام والحديث، فإن يتواصل معي بكلامٍ مزدوجٍ، ضمن علاقة لا مناص منها، دون أن يتحددَ من منَّا الآخرُ، أهو أم أنا .. ومن منَّاً يتكلمُ باسم العدم؟

وفي ضوء هذه المساءلة كان لقاؤهما ملامِساً لفكرة ترسيخ الغير وتهديد المتكلم، من أجل فهم الخارج والاقتراب منه (آخرَ أو غيراً) انطلاقاً من اللغة ومن تجربة اللغة، أي الكتابة التي تقودنا إلى استشعار علاقة مختلفة. وقد استفاد بلانشو من صديقه في اكتشاف تلك اللغة المختلفة، أكثر من استفادته من الدلالة الأخلاقية لهذه التجربة.ومن هذه الزاوية تلتقي تجربة ليفيناس اللغوية بتجربة الكتابة عند بلانشو؛ ذلك لأن اتفاقهما حول المحو كان حاسماً في تعميق هذه التجربة، رغم اختلاف وتنوع أسلوبيهما في الوصف والنظر. فقد أكد بلانشو أن كلَّ الكلمات منذورةٌ للمحو، وما من كلمة تُدعى «كلمة أخيرة»، وأن شرطَ كلِّ شيءٍ أن ينمحيَ، وسينمحي لامحالةَ. وفي السياق ذاته صاغ ليفيناس هذا التصورَ بقوله « لا يُستنفَدُ

36. Marlène, Zarader, *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, op.cit, p.p. 185.186
37. Maurice, Blanchot, *La part du feu*, op.cit, p.320

القولُ في المقول، ولذلك يستمرُّ في حركة الانسحاب[38]». وبقدر ما تقترب صيغة الانسحاب من المحو، تبتعدُ عنها بطريقة غير مباشرة، لأن بلانشو لم يترك فعل الانسحاب محدوداً أو محصوراً في فعل القول، بل امتدَّ به إلى الكتابة والقراءة، خاصةً حينما عبر عنه في «كتابة الفاجعة» بعبارة الإحجام عن الكتابة والقراءة، حتى لا يتسربَ الشكُّ إلى الكلام المتعدد الذي يمكنُ أن يكون الكلامَ الفريدَ القابلَ والمانحَ فرصةَ الكلام للآخرِ كي يصيرَ مجهولاً وغريباً ومختلفاً. وهذا الملمحُ حاسمٌ لديه، لأن المشتركَ العام مع ليفيناس ألا ينقطع الكلامُ إلا ليجعل استحالةَ الانقطاع أمراً ممكناً، بشرط أن يكون ذلك هو المسعى والأفقَ. ولكن هذا الشرط يكادُ يكون مرتبكاً عند ليفيناس الذي يرى الانقطاعَ آتياً من الضفة الآخرى، أي من صوت الآخر الذي يقطع قولَ ما قيلَ. أليس التعليق الفينومينولوجي حاضراً في تصوريهما معاً؟ ولِمَ لا تزال الاستجابةُ لدعوة العمل قائمةً، علماً بأن المستحيلَ ليس اسماً للممكن؟

لم يكن تجاوز هذا التعليق هيناً بالنسبة إلى بلانشو، بل إنه دعا ليفيناس إلى عدم الاستسلام للحضور ولهوية الوعي عند هوسرل؛ فإبدال المنطق الفينومينولوجي أو الأنطولوجي بمنطق مختلف، هو اليقظةُ التي ليست حالاً روحيةً، بقدر ما هي سهرٌ ورعايةٌ. ولربما كان هذا السهرُ هو الناظمَ لأفقهما، حيث يلزم البقاءُ في السهر إلى أن ينبثقَ الصوتُ الآخرُ الآتي من الضفة الآخرى، كما هو الأمر عند ليفيناس، ويكون الساهرُ حامياً لذاكرةٍ فاجعةٍ محتملةٍ عند بلانشو. ويبدو أن كلمة الأخيرِ «السهرُ على المعنى الغائب» قد وجدت صداها عند ليفيناس في صيغة «السهر بدون أيِّ قصدية».

لم يبق لبلانشو سوى الفينومينولوجيا التي تسبق كل ظاهرة، بحكم خلُوِّها من أيِّ حدثٍ أو معطى، عدا محو كل ما يمكن أن يأتي. وكان ذلك نتيجة قراءته لمختلف مظاهرها لدى أغلب الفلاسفة. فقد رأى أن فينومينولوجيا هوسرل عامةٌ أو تجميعيةٌ، ورآها عند سارتر جذريةً تنحو إلى حريةٍ، يمكن لأي تفسير أن يخونها، ووجد عند هيدغر فينومينلوجيا ما لا يظهر، وهي عند ميرلوبونتي فينومينولوجيا لا مقابل لها في أيِّ لغة، فيما ارتبطت بالآخر عند ليفيناس، حيث تخطتْ أيَّ ظاهرة.

38. Emmanuel, Levinas, *Autrement qu'être*, éd. la Haye, p.8

وقد لخص جيروم دو غرامون مسيره في ثلاث مراحل : مرحلة تسمية الممكن، وهي التي أطرها سؤاله الأساس: كيف يكون الأدبُ ممكناً؟ ثم مرحلة الاستجابة للمستحيل، حين أطرها سؤاله: لِمَ هذه الدعوة التي نسميها دعوة العمل، وأيُّ مستحيلٍ يجب علينا الاستجابة له؟ فمرحلة السهر على المعنى الغائب، وهي مرحلة تجربة الكتابة التي أدخلته في منعطف الدعوة إلى السهر[39].

وإذا كان ليفيناس يختار في هذا الفعل/ السهر لغةً لا يتلفظُ فيها بغير كلمة الله، فإن بلانشو يتساءلُ عن إمكانية رهن اللغة بكلمة واحدة هجرتها، إذا كانت اللغة قد أقصتْ من معجمها كلمة «جنون»، أو نسيتها لغةٌ أخرى. ولربما كان الهدمُ، في نظره، هو الصيغةَ التي كُتبَ بها التعليقُ الفينومينولوجي في الأدب.

وبالنظر إلى الكم الهائل من الدراسات والندوات الدولية التي خصصت لأعماله، في السنوات العشرين الأخيرة، يمكننا أن نتساءلَ عن التحولات الكبرى في المفاهيم التي تؤطرُ تلقِّينا لعملية انتقالها من الإبداع إلى الدرس النقدي عموماً، وتؤطر استجابتَنا لشروط توطينها في سياقنا العربي سلباً أو إيجاباً. فكيف لنا أن نستوعب انتقال مفهوم «الانفتاح» إلى مقولةٍ تفكيكية عند ديريدا، من خلال تأمله لوضع «ما لا ينقالُ» عند بلانشو؟ وكيف يصيرُ «العماءُ» سبيلاً إلى الجسد، بصفته متناً مقروءاً لدى جون لوك نانسي؟ لا شك أن أشكالَ العلاقة مع الوجود والأشياء تغيرَت وفق الفلسفة اللانسقية، ووجدتْ منتَجَها الحيويَّ في النص الإبداعي؛ ولذلك اختارت التأويلياتُ تجاوُرها مع التفكيكية، كما نجدها مع إريك هوبنو، واختارت فلسفة تاريخ الأديان المقارن تجاوُرها مع علوم اللغة، كما هو الأمر مع إريك فيل، واختارت الدراسات الفنية تجاوُرها مع الحفريات والميثولوجيا، عند جورج ديدي هوبرمان، واختار النقد الأدبي تجاوُره مع العلوم المعرفية عند بيير غاريك. ولم تكن هذه الاختيارات التي اشتغلت بتصورات بلانشو ترفاً، بغض النظر عن أهميته وجدة مقارباته النقدية. ألمْ تكن نابعةً من فكرة إعادة بناء العالم؟ هذا ما رآهُ بلانشو، حين تأمل مشروعَ «الكتاب»، متصوراً أن الأدبَ، عندما

39. Jérôme De Gramont, *Blanchot et la phénoménologie*, op.cit, p.125

يصيرُ سؤالَ ذاته، يكتشفُ أن الكتابةَ الأدبيةَ عالمٌ معزولٌ، تسودهُ الأصنامُ وتخبو فيه الأحكامُ المسبقةُ، ويكتشف أنه مستلَبٌ وأسيرُ التاريخ، فيسعى إلى التخلص من العالم بتدميره قصد إعادة بنائه. وما يلفتُ الانتباهَ، في مشترك هذه الدراسات، اهتمامُها بالحسم مع تاريخ الأفكار، في السياسة والأدب والفن، وسعيُها إلى تشييدِ فكرة «المحو»، من خلال إعادة قراءة الفكر الإنساني وتعديلِ مرتكزاته ويقينياته، بدءاً من منطق الوجود نفسه.

قد يكون تشييدُ فكرة إعادة بناء العالم أمراً حاصلاً في الثقافات العالمية عموماً، ولكن إشكالَ تحقُّقِ إعادةِ بناء العالم يصطدمُ بحقائق أخرى غير التي يتأملها الفكر، فلا يجد التحققُ «منطقَهُ» إلا في النص الأدبي، وما يرافقُه من قولٍ وتأويل. لا نسعى إلى الإجابة عن المفارقة بالمفارقة، ولكننا نجملُ الإشكالَ في السؤال الآتي: هل التصور الذي يشيده بلانشو عن الكتابة الشذرية شذريٌّ في عمقه؟ ألا نعثرُ فيه على منطقٍ معياريٍّ معيّنٍ، رغم لانسقيةِ فكره وفلسفته؟ من البدهي أن كتاباته تمارسُ المفارقَ عبر تأمله وتسويغه، إلا أن تكونَ مفاهيم بلانشو الكبرى، مثل «المحايد» و«الاستكانة» و«المحو»، منفصلةً عن بعضها ولا يربط بينها أيُّ حدٍّ. فكيف للتفكيك أن يتحققَ ومن ورائه النظامُ والقانون؟ وكيف تتحقق دعوة التخلي عن الذات وعن المتكلم وداعِمُها الكوجيطو؟ وإذا كانَ الأمرُ خلافَ ذلك، فلماذا عمل بلانشو، عندما واجه عوائق ترجمة كتابه *L'attente L'oubli* إلى اليابانية، على وضع الكتابة الشذرية في سياق سرديٍّ لا يستجيبُ للجمل المنفصلة، ليبرزَ أن للعبارات المغلقة والمنطقية والمتشظية والجامدة وجهاً من الانسجام الذي يستجيبُ لضرورةٍ وحاجةٍ فريدتين، تسعيان إلى إثبات علاقة جديدةٍ في الكلمات المتجاورة التي تمنحُ للقصةِ اسمَها؟

هذه بعضُ القضايا التي تشكلتْ أثناء ترجمة «كتابة الفاجعة»، وتحولتْ إلى صعوبات وعوائق في أغلب الأحيان. ولم يكن اختيارُ مسلك الترجمة البحثية هيناً، لما يتطلبه من اطلاعٍ على أغلب أعمال بلانشو الإبداعية والنقدية من جهة، واطلاعٍ على ما كُتبَ عنها في مجالاتٍ عديدة، فلسفيةٍ ونقديةٍ بمختلف مقارباتها وتوجهاتها. ويمكن إجمالُ أوضاع هذا الكتاب في ما يلي:

أولاً: إنه يمثل كتابةَ التعدد، كما تصورها بلانشو. ويعني ذلك أنها مشروعٌ وأفقٌ لا بدايةَ له ولا نهاية؛ وتسعى إلى ممارسة الغياب وتدميرِ المعنى، لأنها لا تصدرُ عن أيِّ معنىً قبليٍّ. وهي متعددةٌ بذاتها، ولا تترجمُ شيئاً آخرَ غير هذا التعدد. ولذلك كانت مواجهةُ الترجمة لإشكال «ما لا ينقال» موسومةً بتعيينِ الصلة بين القول المرتبط بالكتابة في الوعي القبَّالي، وبين القول المرتبط بالقراءة في الوعي العربي. وكان التقريبُ الترجمي من العبارة الصوفية مدخلاً لإيجاد التجاور الممكن.

ثانياً: إنه كتابٌ يجمعُ بين الإبداع والتنظير، سواءٌ أكانَ فكراً يكتبُ شعراً، أم شعراً يُكتبُ فكراً. ومن المشاكل التي واجهتها الترجمةُ، الحفاظُ على إيقاع العبارة والتركيب، في ضوء الانتقالات السريعة والمفاجئة من صوغٍ شعريٍّ إلى تركيب معرفيٍّ. ورغم التوسيع الذي تسمحُ به عمليةُ التقديم والتأخير في اللغة العربية، فإن الإبقاءَ على هذا الفصل الذي تعمَّدَهُ بلانشو ضروريٌّ، بحكم اختياره للشكل الملائم للتعبير. وقد يرجع ذلك إلى تداخل أبنية القصة، والسيرة، والخاطرة، والوثيقة، والفكرة المعزولة، واللُّمعة..

ثالثاً: يعدُّ كتابةً تتداخلُ فيها الفلسفةُ واللاهوتُ وعلمُ النفس والتاريخ والعلوم المعرفية إلى حد الاشتباه. والأشدُّ اشتباهاً اعتمادُ بلانشو على فهمه الخاص للاصطلاحات والمفاهيم؛ حيث إن ترجمتها، وفق المتعارف عليه في مختلف الخطابات، قد تزيدُ من تعمية تصوره الذي يبني به مشروعَ «نظريته الخيالية». ولذلك كان رصدُ تاريخية تشكل أهم المفاهيم في كتبه السابقة واللاحقة ضرورياً، حتى تنضبطَ للحد الأدنى من الاختيار المفهوميِّ. ورغم ذلك، يلتبسُ بعضُها من حيث محمولاتُها، رغم الضبط السياقي للعبارة، علماً بأن الكتابةَ الشذريةَ لا تنضبطُ لأيِّ سياق. وعلى سبيل المثال، يصبحُ «الأنا» هو «الغير» حينما يكونُ المقامُ تواصُلَ الذات مع العالم، ويصبحُ «العقلُ» هو «الجدل» حينما يتكلم بلانشو عن الحقيقة والتاريخ، ويصيرُ «التعالي» هو «الكينونة» حينما يتحدثُ عن الحضور والغياب في الزمن.

رابعاً: وتبعاً لما سبق، يغيِّرُ الكتابُ مفهومَي «الإحالة» و«الشاهد» في مستويات عديدة؛ من بينها استشهادُه بنصوصٍ لا يحيلُ إلى أصحابها، ويكتفي بوضعها بين علامتي تنصيص، أو يضمُّها إلى عبارته كأنها منسوبة إلى المؤلف. وهذا الوضعُ يربكُ الفهمَ ويثيرُ إشكالَ صلته بالقضايا المعروضة في هذه النصوص: أهي إثباتٌ أم نفيٌ واعتراضٌ من لدن الكاتب؟ وهناك استشهاداتٌ يحيلُ إلى أصحابها في بداية الشذرة أو في نهايتها، وغالباً ما تأخذ موقفَ الحياد في الشذرة المثبتةِ، غير أنها تتكررُ في شذرات أخرى بموقفٍ مختلفٍ، إثباتاً أو نفياً أو تجريحاً. وقد نعثرُ في بعض الشذرات على مقتطفاتٍ أو آراء وأفكارٍ، يوردها على سبيل السخرية وحسب، ليضاعفَ تعميةَ السابق واللاحق. وهناكَ الإحالةُ إلى نصوصه السابقة التي تحتفظُ بعضها بمعطياتها، وتتغيرُ الأخرى بمستويات مختلفة، تصل إلى حدِّ المراجعة الشاملة. وأمامَ هذه المظاهر/ المشكلات، اعتمدت الترجمةُ آليةَ الإيجاز للحفاظ على مقول النص من جهة، وأمن اللبس في التركيب العربي من جهة أخرى، مع النظر إلى الدلالات الاستلزامية المشتركة بين النص الحاضر والنص الغائب.

خامساً: يعدُّ كتابةَ ازدواجيةِ النفي والإثبات، التي يردُّها بيير غاريك إلى عدم قدرة أيِّ ممارسٍ للشذرة على الإجابة عن سؤال: كيف يمكن الحفاظُ على عدمِ اكتمال المكتمِلِ؟ ولهذه الازدواجيةِ أحوال عديدةٌ في الكتاب، من بينها: طابعُ التجزيء الذي يسمُ بعض المقولات الفلسفية واللسانية والتاريخية وغيرها، حيث تبدو مفارقةً لما يتحصَّلُ عنها في الكتاب كلِّه. فما تُثبتُه شذرةٌ تَنفيه أخرى، غير أن ما تنفيه شذرةٌ ثانيةٌ لا تثبته أيُّ شذرةٍ إلا بالتكرير. ويرجع ذلك إلى الطابع الثاني من هذه الازدواجية، وهو كثرةُ الاستدراكاتِ التي يوهم المؤلِّفُ، من خلالها، بتراجعه عن موقفٍ أو تعديله لتصورٍ أو مفهوم. وقد بدا ذلك في قراءته لأعمال شعراء أو روائيين، حيث لا يتدخلُ مباشرةً في عملية القراءة، بل يجعلُ وسيطاً بينه وبين العمل، وغالباً ما يكون الوسيطُ فيلسوفاً أو ناقداً، كي تكون المراجعةُ أو الاستدراكُ حالاً من أحوال الكتابة نفسِها. وكثيراً ما يقتطع بلانشو جملةً من قولٍ أو لفظاً غيرَ موصولٍ، ليدخلَه في دائرة الاستعارات التي يشتغلُ بها ويضمنُها أحوالَ تجربتها،

ليسلَمَ من سؤال الحفاظ على عدم اكتمال المُكْتمِلِ، ويبقى في متعة «استراتيجية المَكر» كما وصفَها ديريدا. وكان لزاماً أن تراعيَ الترجمةُ هذا النقلَ الاستعاريَّ من الفكر إلى الشعر ومتخيله، مع مراعاةِ صيغة كتابة الشذرة، فالتمستِ الفصلَ والوصلَ آليةً للتقريب، وتعاملتْ وفقَها مع مظهر الصياغة التركيبية بعلامات الترقيم المكثفة. وينبعُ مسوغُ هذه الآلية من أوضاع الكتاب ذاته في تاريخية ممارسته، لأن بلانشو أعادَ صياغةَ علاماتِ الترقيم أكثر من مرة. ومع ذلك لم تَسْتوِ بشكل نهائيٍّ على صيغة قارة، فقد غيَّرَ بعض الشذرات في كتابات لاحقةٍ بتركيب مختلف. ونظراً لغياب العلاقات المنطقية بين الجمل والعبارات والفقرات، كان الفصلُ والوصلُ تمثيلاً للقلبِ التركيبيِّ، كي تستقيمَ الجملةُ في ضوء الروابط الدلالية، دون أن تمسَّ جوهرَ الكتابة المنقطعة.

ومن المشاكل التي واجهتها الترجمةُ وجودُ لعبٍ لغوي في البنية المعجمية، عبر كثرة الجناسات والتصحيفات والاصطلاحات المُركبة أو المقطعة التي نورد بعضاً منها:

Dis-cours : ويقصد به مآلَ أيِّ عملٍ، أكانَ نصاً أم خطاباً أم كتابةً، بعدَ أن يتحوَّلَ مسيرُهُ ضدَّ وحدته أو قياسه، مبتعداً عن أيِّ أصلٍ يرجعُ إليه أو يتسمَّى به أو يتصف به. إنه خطابٌ أنتجَ نفسهُ في صراعه مع لغته ومع شكله وصيغة بنائه.

Dé-scription : وهو المصطلحُ الذي عوَّض به بلانشو مصطلحَ التعريف والتحديد، لأنه يستحيلُ تعريف ما لا ينضبطُ للمعيار، ولا يتصلُ بأيِّ قاعدة أو أصل، كالفاجعة والمحايد.. وعلى الرغم من أنه يفيد الوصف، فإنه لا يعني تعيينَ الأشكال والحدود والمعالم، لأن الكتابة تنفلتُ من المؤشرات والعلامات. ولذلك صار هذا المصطلحُ حالَ الكتابة، وهي تمارسُ تعطيلَها على ذاتها إلى حدِّ التلاشي الذي يمثلُ أفقَها.

Dé-position : وهو المصطلح الذي أخذه بلانشو عن ليفيناس، واستعملَه مرادفاً للّامكان. ويفيدُ عدم قدرة الذات على تعيين وضعها أو موقعها حينما تكون وجهاً لوجه أمام الغير، ولذلك دعا ليفيناس إلى ضرورة تعيين الموقع الذي يشكل

«تذويت» الذات نفسها. وقد رفض بلانشو هذا الملمح المتعالي لهذا الموقع، واختارَ اللامكان انسجاماً مع مقولة الفضاء، ليفسح المجال لفكرة الانسحاب من أي موقع يوجِّهُ فكرةَ «المواجهة» أو يتضمنها ما دامت تفيد معنى دينياً.

من الواضح أن بلانشو يمارس الكتابة الشذرية حتى في اللفظ الواحد، التماساً لمبدإ التعطيل الذي لم يسلم من التشذير أيضاً، فاختار أن يكتبه بهذه الصيغة المقطعة «Dé-sœuvrement».

قد يجد القارئُ في هذا التقديم بعض المداخل التي تسعفه في مواجهة كتابة بلانشو بعنفها واشتباهها وتناقضاتها. وإذا كانت قراءته مغامرةً، فإن الحديثَ عن فكره وتصوره مغامرة مضاعفة.

عز الدين الشنتوف
طنجة أكتوبر 2017

كتـابة الفـاجعـة

♦ تخرِّبُ الفاجعةُ كلَّ شيءٍ، بإبقاءِ كلِّ شيءٍ على حالِه. إنها لا تُصيبُ هذا أو ذاك، و«أنا» لا يطولُني تهديدُها؛ وإذْ تُهدِّدُني، ناجياً ومعزولاً، إنما تهدِّدُ فيَ ما هو خارجٌ عن ذاتي، سوايَ الذي أغدو إزاءه آخرَ رغماً عني. الفاجعةُ متمنعةٌ. ومن لا يطولهُ التهديدُ هو من يُهدِّدُ، وليس بوسعنا أن نقول، عن بعد أو عن قرب، إن لانهائيَّ التهديدِ قد تجاوزَ كلَّ حدٍّ بطريقةٍ ما. نحن على شَفا الفاجعة، عاجزونَ عن تحديدِ موقعها في المستقبل: لقد حدثت من قبل، ومع ذلك نظل مهددين، بكل الصيغ التي تعني المستقبل، إذا لم تكن الفاجعةُ هي ما لا يأتي وما يقف في وجه كل قدوم. إنَّ التفكيرَ في الفاجعة (إنْ كان الأمرُ ممكناً، وما هو بممكنٍ ما دُمنا نستشعرُ الفاجعةَ فكرةً) هو أن لا يكونَ لدينا مستقبلٌ كي نفكِّرَ فيها.

الفاجعةُ منعزلةٌ، بل أكثرُ الأشياءِ انعزالاً.

وعندما تُباغتُ الفاجعةُ، فإنها لا تأتي. والفاجعةُ هيَ قدومُها الوشيكُ، وبما أن المستقبلَ، كما نتصورُهُ ضمن نظامِ الزمن المعيش، ينتمي إلى الفاجعة التي ما فتئت تبعده وتردعُه، فليس للفاجعة مستقبلٌ، لانعدام زمنٍ وفضاءٍ يتحققُ فيهما.

♦ إنه لا يُؤمنُ بالفاجعةِ، ولا يمكنُ الإيمانُ بها سواءٌ في الحياة أم في المات. لا يطاولها إيمانٌ ولا تلقي بالاً لعدمِ اكتراثٍ في الآن نفسه. الليلةُ ليلةٌ بيضاءُ - كما الفاجعةُ، ليلةٌ يعوزُها الظلامُ دون أن يُضيئَها النورُ.

♦ تعيدُ الدائرةُ المنشورةُ على خطٍّ مُمَدَّدٍ بدقَّةٍ شديدةٍ تشكيلَ دائرةٍ فقدتْ مركَزَها إلى الأبد.

♦ تقوم الوحدةُ «الزائفةُ» ونسيخَتُها بتعريض الوحدة للخطرِ، على نحوٍ أفضلَ من نقدها المباشرِ الذي يظلُّ أمراً غير ممكن في نهاية الأمر.

♦ أتكونُ غاية الكتابة أنْ يقرأها الجميع في الكتاب، وتظلَّ مستغلقةً على نفسها؟ (ألمْ يقلْ لنا جابس* ذلك تقريباً؟)

♦ إذا كانت الفاجعة تعني الانفصالَ عن النجم (أي الأفولَ الذي يَسِمُ التيهَ حين تنقطع الصلةُ بالمصادفة العلويةِ)، فإنها تفيدُ السقوطَ بداعٍ فاجع. أيكونُ القانونُ هو الفاجعةَ، القانونَ الأسمى أو المتطرف بشططِه الذي لاّ يقبلِ التقنينَ، لنخضع له دونَ أن نكون مَعنيِّينَ بذلك؟ لا تَعنينا الفاجعةُ، لأنها لا تنحدُّ بنظرٍ، ولا تقاسُ بمقياس الإخفاق أو بمقياس الخسارة الخالصة.

الفاجعةُ نهمةٌ؛ فكما لا يناسبها الهدمُ، بصفاء خرابه، فإن فكرةَ الكلِّيةِ لا تستطيعُ أن تعيِّنَ حدودها: وليست الأشياءُ المخربةُ والآلهةُ والناسُ المنقادونَ إلى الغياب والعدمُ الذي يحلُّ محلَّ كل شيء، سوى نزرٍ يسيرٍ بالنسبة إليها. ليس للفاجعة أهميةٌ بالغة، ولكنها قد تجعلُ الموتَ عبثاً، ولا تتداخلُ مع تباعدِ المماتِ، فيما تقوم مقامه. وأحياناً يشعرنا المماتُ (على سبيل الخطإ دون شك) بأننا قد ننفلتُ من قبضة الفاجعة إنْ متنا، ولكن لا يعني ذلك أنها أخلت سبيلنا -ومن هنا يأتي الوهمُ بأن الانتحارَ يحرِّرُ (علماً بأن الوعيَ بالوهم لا يبدِّدُ الوهم، ولا يسمحُ لنا بأن نحيدَ عنه). تعرضنا الفاجعةُ، بلونها الأسود الذي يجب تخفيفُهُ بتقويته، لفكرة معينة عن الاستكانة. فنحنُ مستكينون تجاهَ الفاجعة، غير أنها قد تكون هي الاستكانةَ ذاتَها، بما كانت عليه ولا تزال.

♦ تُعنى الفاجعةُ بكل شيء.

* إدموند جابس (1912–1991) شاعر من أصل يهودي، ولد بالقاهرة، وأسس مع الشاعر جورج حنين منشورات ذات توجه سريالي. استقر بفرنسا، وأقام علاقات كثيرة مع أدباء وفنانين عالميين، أمثال بول إلوار، وماكس جاكوب، وأندريه جيد. شارك عقب الحرب العالمية في دعم المجلة الفرنسية الجديدة، وحاز على جوائز هامة. من أعماله «أبني إقامتي»، «كتاب الحوار»، «كتاب الضيافة».

♦ الفاجعةُ: ليست الفكرةَ الذي غدت مجنونةً، ولا الفكرةَ التي لا تزالُ تحمل جنونَها.

♦ وإذ تحرمنا الفاجعةُ من مَلاذ فكرةِ الموت، وتَصْرفُنا عن الكارثيِّ أو عن المأساويِّ، وتجعلنا غيرَ عابئينَ بكل إرادة وبكل حركة داخلية، فإنها لا تسمح لنا بأن نتلاعبَ بسؤال: ماذا فعلتَ من أجل معرفة الفاجعة؟

♦ تنحازُ الفاجعةُ إلى النسيان؛ النسيانِ الذي لا ذاكرةَ له، التراجعِ الجامدِ لما لا يُقتَفى - البائدِ على الأرجح؛ إنه التذكرُ بالنسيان، الخارجُ مرة أخرى.

♦ «هل قاسيْتَ من أجل المعرفة؟» هذا ما طلبهُ منّا نيتشه، بشرط ألا نُسيءَ فهم كلمة معاناة: بما تحمله من معنى التحمل ومعنى «الخطوة»؛ خطوةِ المستكين تماماً إزاءَ أيِّ رؤية وأيِّ معرفة. وليست المعرفةُ معرفةً بالفاجعة، ولا تكون معرفةً فاجعةً وصادرةً عن الفاجعة، ما لمْ تحملْنا وتلقِ بنا أمام المجهول وجهاً لوجه، متأثرين وغير مصابين رغم ذلك، ليستمرَّ النسيان.

♦ الفاجعةُ انهمامٌ بالمبتذل وسيادةُ العارضِ. وبذلك ندرك أن النسيانَ ليس نفياً، وأن النفيَ لا يأتي بعدَ الإثباتِ (الإثباتِ المنفيِّ)، بل هو متصلٌ بالبائد الذي قد يأتي من عهودٍ سحيقةٍ، ولا يُعطى مطلقاً.

♦ من المؤكد أننا نموتُ متأخرينَ بالنسبة إلى الفاجعة. ولكن هذا لا يثنينا عن المماتِ، بل يدعونا إلى تحمل موتِ الفَجْأةِ، انفلاتاً من الزمنِ الذي نخلفُ موعدَه دائماً، دون أن تكونَ لنا صلةٌ بأَيِّ شيءٍ عدا الفاجعةِ بصفتها عودةً.

♦ لا يعودُ عدم شعوري بخيبة الأمل إلى انعدامها، بل إلى عدم كفايتها.

♦ لن أقولَ إنَّ الفاجعةَ مطلقةٌ، بل إنها تُضِلُّ المطلقَ، وتغدو وتروحُ هائمةً على وجهها، مع فجأة الخارج الشديدة التي لا تحسُّ، كأنها قرارٌ لا يُقاوَمُ أو قرارٌ طارئٌ قد يأتينا من ما وراءَ القرار.

♦ كأنك، إذ تقرأُ وتكتبُ، تعيشُ بأعينِ الفاجعةِ: معرضاً للاستكانةِ بمنأىً عن أيِّ هوى. ذلك هو تمجيدُ النسيانِ.

لن تكونَ المتكلِّمَ؛ فدعِ الفاجعةَ تتكلَّمْ فيكَ، ولو بالنسيانِ أو بالصمتِ.

♦ لقد تجاوزتِ الفاجعةُ الخطرَ، حتى ونحنُ تحت تهديدٍ ــ. فسمةُ الفاجعةِ أن نظلَّ تحت تهديدها دون سواها، وبذلك تتجاوز الخطر.

♦ قد يكونُ التفكُّرُ تسميةَ (دعوةَ) الفاجعةِ بصفتها فكرةً مسبقةً.

لا أعرفُ كيفَ خلصتُ إلى هذا، غير أنني قد أكونُ بلغتُ الفكرةَ التي تقودُني إلى وضع المسافة مع الفكر؛ لأن ما يمنحه لنا الفكرُ هو: المسافة. ولكن أليس من الممكنِ المضيُّ بالفكرِ إلى أقصى حدِّه (في ضوء نوع فكرةِ الحدِّ والحافةِ) بتغيير فكرنا وحسب؟ وهذا مصدرُ الأمر الآتي: لا تغيِّرْ فكركَ، بل كرِّرْهُ إن استطعتَ.

♦ الفاجعةُ هي التي تمنحنا الفاجعةَ: كأنها تتجاهلُ الوجودَ واللاوجود. إنها ليست قُدوماً (خاصيةَ ما يقعُ) ـ وهذا لا يحصلُ، بحيثُ لا أتمكنُ حتى من بلوغِ هذه الفكرةِ، إلا عن غير علمٍ، وبدون أن أمتلك معرفةً. أوَ ليستِ الفاجعةُ قدومَ ما قد لا يأتي، وقدومَ ما قد يأتي دون أن يَصلَ، كأنه ضلَّ السبيلَ ونأى عن الوجود؟ أليست الفاجعةَ المولودةَ بعد المماتِ؟

♦ علينا ألاَّ نفكِّرَ: هذا الأمرَ بإفراطٍ وبدون تحفظٍ، في الهروبِ المهولِ للفكرة.

♦ حدَّثَ نفسهُ قائلاً: لن تقتلَ نفسَكَ، فانتحارُكَ يَسبِقُكَ. أو إنه: يموتُ وهو عاجزٌ عن المماتِ.

♦ إنه الفضاءُ اللانهائيُّ لشمسٍ، قد لا تؤذنُ بالنهارِ، بقدرِ ما تؤذنُ بليلٍ متعددٍ لا نجومَ فيه.

♦ «واعرفْ أيَّ إيقاعٍ يستهوي الناسَ» (أرشيلوك*). أكانَ إيقاعاً أم لغةً. يقولُ بروميثيوس: «أنا أسيرُ هذا الإيقاعِ». إنه تشكُّلٌ متغيرٌ. فماذا عن الإيقاع؟ ذاكَ هو خطرُ لُغزِ الإيقاعِ.

♦ إنْ لمْ ينطبعِ الإيقاعُ في روح أيِّ شخصٍ حلمَ بالناسِ وحتى بذاته، فلا حديثَ إلا عن عددٍ من تشكيلاتٍ إيقاعيةٍ خالصةٍ للوجود، تمثلُ علاماتِه المميِّزة.(ملارمي)

♦ ليست الفاجعةُ مُعتِمةً، فقد تحرَّرُ من كلِّ شيءٍ لو توافرتْ لها صلةٌ بشخصٍ ما، وقد نتعرفها باللغة وبأفقِ لغةٍ، من خلال معرفةٍ مرحةٍ. ولكنَّ الفاجعةَ مجهولةٌ، وهي الاسمُ المجهولُ الذي يُثنينا عن تفكُّره في الفكر ذاته، ويبعدنا بالدُّنُوِّ. ويظل وحيداً كي يتعرَّضَ لفكرة الفاجعة التي تعطلُ العُزلةَ وتتخطَّى كلَّ أنماط الفكرِ، من قبيلِ اليقينِ الشديد الذي يأتي من الخارج صامتاً فاجعاً.

♦ ذكرٌ غيرُ دينيٍّ، عودةٌ غيرُ مرغوبةٍ دونها ندمٍ أو حنينٍ؛ أفلا تكونُ الفاجعةُ إذن ذكراً وإثباتاً لفرادةِ القصيِّ؟ هي الفاجعةُ وغيرُ الملائم أو ما لا يقبلُ التحقق.

♦ لا وجودَ لعُزلةٍ إنْ لمْ تعطِّلِ العزلةَ، كي تُعرِّضَ الوحيدَ للخارجِ المتعددِ.

♦ النسيانُ الراسخُ (ذاكرةُ السحيق): بهذا تتصفُ الفاجعة بغيرِ أسىً، بإهمالٍ مستكينٍ لا يتخلى ولا يعلن عن شيءٍ عَدا العودة غيرِ الملائمة. وقد نعرفُ الفاجعةَ بأسماء أخرى، تكونُ بهيجةً تحجبُ كلَّ الكلماتِ، كأنها للكلماتِ كلٌّ جامعٌ.

♦ الهدوءُ، شُواظ المِحْرقة، إبادةُ الظهيرة – هدوءُ الفاجعة.

* شاعر إغريقي عاش في القرن السادس قبل المسيح، ويعد أول من ثار ضد الإيقاعات الملحمية التقليدية، بإدخال السخرية والابتذال في العمل الشعري الغنائي، ارتباطاً بظروف حياته الصعبة التي دفعته إلى الإقبال على الحياة بمنطق مبدإ القوة.

♦ إنه مقصيٌّ، ولكنه كمنْ لا يستطيع ولوجَ أيِّ مكانٍ مطلقاً.

♦ حين تغشاهُ رِقَّةٌ مُستكينةٌ، فكأنما يُبدي استشعاراً - ذكرى فاجعةٍ، قد تكونُ اللاتوقُّعَ الأكثرَ رقةً. لسنا مُعاصرينَ للفاجعةِ: وهذا مَكْمنُ اختلافها الذي يمثل تهديدَها الوُدِّي. وقد تكون الفاجعة فضلةً، إسرافاً لا يتسم إلا بالخُسران المُبين.

♦ حينما تُعَدُّ الفاجعةُ فكرةً، فإنها تكون فكرا غيرَ فاجعٍ، فكرَ الخارج. لا سبيل لنا إلى الخارج، ولكنه لا يَنِي يَخطرُ ببالنا كأنه على عَجَلٍ.

الفاجعةُ، كلُّ ما ينقبِضُ انقباضاً لا إكراهَ فيه على التدمير، وتعودُ الفاجعةُ لتظلَّ الفاجعةَ التي تعقُبُ الفاجعةَ، عوداً صامتاً غيرَ جارفٍ، تحتجبُ به. والاحتجابُ أثرُ الفاجعة.

♦ «ولكن يبدو لي أنْ لا جلالَ إلاَّ في الرِقَّةِ» (S.W) بل سأقول: لا يبلغُ أيُّ شيء حدَّه الأقصى إلاَّ بالرقَّةِ. الجنونُ من فرط الرقَّةِ جنونٌ ناعمٌ.

التفكيرُ، الانمحاءُ: فاجعةُ الرقَّةِ.

♦ «لا ينفجرُ غيرُ كتابٍ» (مالارميه)

♦ الفاجعةُ عديمةُ الخبرة هي ما يتملَّصُ من أيِّ إمكانيةٍ لإقامة كتابةٍ، تكون تجربةً حداً. ومن اللازم تكريرُ ما يلي: إن الفاجعة تصف. ولا يعني ذلك أنها تقصي نفسها من الكتابة، بصفتها قوةً للكتابة، لتكونَ حاشيةً خارج الكتابة.

♦ الفاجعة المعتمةُ هي التي تجلُبُ الضوءَ.

♦ إن هَوْلَ ـ وشَرَفَ ـ الاسمِ الذي يجازف ليصيرَ لقباً، تستعيدهُ حركةُ الغُفلِ عبثاً: أنْ يكونَ معلومَ الهويةِ، مُوحَّداً، مُثبَّتاً، محتجزاً في حاضرٍ. ويقولُ الشارِحُ - الناقدُ، المدَّاحُ: هذا ما أنت عليه، وهذا ما تُفكر فيه؛ ها قد أصبحَت فكرةُ الكتابةِ،

التي لا تزالُ مقموعةً تترقبُها الفاجعةُ، واضحةً في الاسمِ وذاتَ لَقبٍ، كأنها ناجيةٌ وموعودةٌ بحياةٍ ثانيةٍ، ومع ذلك لا تسْلمُ من المديح أو من النقد (سيان). هي ذي مقبرةُ الأسماء، والرؤوسُ فيها غيرُ فارغةٍ أبداً.

♦ يَعِدُ الشذريُّ بالبلبلة والفوضى أكثر مما يعدُ بعدم الاستقرار (اللاثبات).

♦ شليرماخر: أتخلَّى عن إبرازِ ذاتي وصَوْغِها بإنتاجي لأحد أعمالي، مُحققاً ذاتي في شيء خارجيٍّ، منغمساً في الاستمرارية المجهولة للإنسانية ـ وهذا مصدر الصلة بين العمل الفني ومواجهة الموت: وفي كلتا الحالتين نقترب من عتبة خطرةٍ ومن نقطة حاسمةٍ عُدنا إليها بغتةً. كذلك الأمرُ لدى فريدريك شليغل*: تطلُّعٌ إلى التلاشي في الموت: «الإنسانيُّ هو الأعلى أينما كان، بل أسمى من الإلهيِّ». إنه عبورٌ إلى الحد الأقصى. ومن الممكن أن نعرفَ، ما أنْ نكتبَ ومهما يقلَّ ما نكتبُ، أننا نقترب من الحد ـ من عتبة الخطر ـ حيث يكون التراجعُ مجازفة.

ليست الروح، بالنسبة إلى نوفاليس، اضطراباً ولا توجُّساً، بل هي طمأنينةٌ (نقطةٌ محايدةٌ لا تناقضَ فيها)، تمهُّلٌ، ثِقَلٌ، وإلهٌ «مَعدِنٌ يفوقُ، بكتلته المتناهية في الصغر، كُلَّ الكائنات ثِقلاً وتَجَسُّداً». وعلى «الفنَّان في الخُلود» أن يجتهدَ كي يتحققَ الصِّفرُ الذي لا تحسُّ فيه الروحُ والجسدُ ببعضهما. تلك هي اللامبالاةُ بتعبير فرانسوا دو ساد.

♦ إن الضجرَ إزاءَ الكلمات هو رغبةُ الكلمات المتباعدة، المتمرِّسةِ في سلطتها التي تُشكلُ بحد ذاتها معنىً، والمتمرِّسةِ في تأليفها الذي يُعَدُّ تركيباً أو استمراريةً للنظام (شرطَ أن يكونَ النظام قد اكتملَ مسبقاً، ويكونَ الحاضرُ متحققاً). إن الجنون الذي لم يكن آنياً قطُّ، بقدر ما هو إيذانٌ باللاعقل، وَفْقَ عبارة «سيكون مجنوناً غداً»، هو جنونٌ يلزَمُ عدمُ التعلُّلِ به لتعظيم الفكر أو إثقالِه أو تخفيفِه.

---

* فريدريك شليغل (1772 ـ 1829)، فيلسوف وناقد ألماني، شكل مع نوفاليس ولودفيك تيك وشليرماخر «حلقة يينا» التي كانت مهد النظرية الرومانسية في الشعر. من أعماله، «دراسات في الشعر الإغريقي»، و«تاريخ الأدب القديم والحديث».

◆ النثرُ المُثرثرُ: الثغثغةُ للطفلِ، فيما الراشدُ هو الذي يَسيل لُعابُه، ذاكَ الأبلهُ، ورَجُلُ العَبَراتِ الذي لم يَقْوَ على تمالك نفسه، فيستسلمُ هو الآخر دونما سلطةٍ أو كلماتٍ، ويظلُّ مع ذلك أقربَ إلى الكلام الذي يسيل ويتدفق، منه إلى الكتابة التي تتحفظُ، وإن كان الأمر يفوق أيَّ تحكم. ولا يوجد، بهذا المعنى، صمتٌ إلا مكتوباً، تحفظاً ممزَّقاً، وجرحاً يجعل من التفاصيل أمراً مُحالاً.

◆ السلطةُ = زعيمُ المجموعةِ، وهي مشتقةٌ من الغالبِ. والسلطةُ Macht وسيلةٌ وآلةٌ وطريقةُ اشتغالِ المُمكنِ. وعبثاً تحاولُ الآلةُ الجامحةُ برغبتها أن تُشغِّلَ ما لا يشتغلُ؛ فاللَّاسلطةُ لا تَهذي، ولا تني تنزاحُ عن سكة ومسلك الأثر، منتميةً إلى الخارج. ولا يكفي القولُ (لقولِ اللاسلطة): إننا نمتلك السلطةَ، بشرط عدمِ استعمالها، لأن ذاكَ هو تعريفُ الألوهيةِ؛ فالامتناعُ أوالانسحابُ غيرُ كافٍ، إنْ لم يستشعر سلفاً، أنه علامةٌ من علامات الفاجعة. والفاجعة، دون سواها، هي التي تحافظ على المسافة بينها وبين التحكُّم. أتمنى (مثلاً) أن تثيرَ الفاجعةُ اهتمامَ أحدِ المُحلِّلينَ النفسيين. إنها سلطةٌ على المتخيَّل، بشرط أن نفهمَ المتخيلَ ما ينفلتُ من السلطة. إنه التكريرُ بصفته لا سلطةً.

◆ نحتاج باستمرار إلى أن نقولَ (ونفكرَ): لقد حدث لي شيءٌ (بالغُ الأهمية)، ويعني في الآن نفسه أنَّ هذا لا يمكن أن يكونَ نابعاً من طبيعة ما يحدث، ولا من طبيعة ما يسترعي الاهتمام، بل إنه يُرحِّل ويهجِّرُ بالأحرى. ذاك هو التكرير.

◆ على الزعيم، لدى بعض «المتوحشين» (في مجتمع اللادولة)، أن يُبديَ قدرته على التحكم في الكلمات: لا مجالَ للصمت. وكلامُ الزعيم، أيضاً، لا يُقالُ ليُسمعَ ـفلا أحدَ يولي اهتمامه به، أو بالأحرى يتظاهرُ بعدم الاهتمام؛ والواقعُ أن الزعيمَ لا يقول شيئا بالفعل، كأنما يكرر أعراف الحياة التقليدية على سبيل المثال. فإلى أيِّ مطلبٍ من مطالب المجتمع البدائي يستجيب هذا الكلامُ الفارغُ الصادر عن أعلى

جهة في السلطة؟ إن خطاب الزعيم فارغٌ فعلاً، لأنه مفصول عن السلطة - لأن المجتمعَ ذاتَه هو مجالُ السلطة. وعلى الزعيم أن يتحرك داخلَ عنصر الكلام، أي في الجهة المقابلة للعنفِ. وما يدينُ به الزعيمُ للقبيلة من كلام متدفقٍ ومرسلٍ وفارغٍ (غيرِ فارغ، تقليدي، تواصلي) هو الدَّيْنُ اللانهائيُّ والضمانُ الذي يمنعُ رجلَ الكلامِ أن يصيرَ رجلَ سلطة.

♦ هناكَ سؤالٌ ولا شك، ولكنْ ما من رغبةٍ في الإجابة عنه؛ وهناك سؤالٌ، وما من شيء يمكن أن يقالَ عَدا القولِ. مساءلةٌ، ارتيابٌ يتجاوزُ أيَّ احتمالٍ في وضع السؤال.

♦ من ينتقدُ اللعبةَ أو يرفضُها، فقد دخلَ فيها فعلاً.

♦ كيف لنا أن ندَّعيَ أنَّ: «ما لا تعرفُه بأيِّ شكل من الأشكال، قد لا يتمكن من إزعاجك بأي شكل»؟ فلستُ مركزَ ما أجهلُ، وللعذابِ معرفتُه الخاصةُ التي تُدثّرُ جَهْلي.

♦ الرغبةُ: إِعمَلْ على أن يكونَ الكلُّ أكبرَ من كلِّ شيء، وأن يظلَّ كُلًّا.

♦ بوُسْعِ فعلِ الكتابة أن يتخذَ هذا المعنى على الأقل: استعمالُ الأخطاء. فالتحدُّثُ يُذيعُها ويبعثرُها بحملها على الإيمان بحقيقةٍ ما.

القراءة: إحجامٌ عن الكتابةِ، أنْ تكتُبَ في ظل حَظْرِ القراءة.

الكتابة: رفضُ الكتابة ـ أو الكتابةُ بالرفض، بحيثُ يكفي أن نطلبَ منها بعضَ الكلمات كي يتجلى نوعٌ مُعينٌ من الإقصاء، وكأننا نرغمُها على البقاء والإقبالِ على الحياة لتُواصلَ موتَها. كتابةٌ بالنقصان.

♦ عزلةٌ لا عزاءَ لها. تلك هي الفاجعةُ التي تدنو رغم ثباتها.

♦ كيف يمكن أن يُوجد واجبٌ للعيش؟ المسألةُ أكثرُ جديَّةً: قد تكون الرغبةُ في المات أقوى من أن تجعلني راضياً بِمَوْتــ(ي) وبما يستنزفهُ؛ وهو ما يعني بشكل مفارق: أن الآخرين يعيشون غير مكرهينَ على الحياة. فالرغبةُ في المات تُحَرِّرُ من واجب العيش، بمعنى أنها تكتسي هذا الأثرَ الذي يجعلنا نعيش بدون إكراهٍ (ولكنها حياة لا تخلو من المسؤولية، تلك المسؤولية التي تتجاوزُ الحياةَ).

♦ جزَعُ القراءة: أن يكون كلُّ نصٍّ فارغاً - لا وجودَ له في العمق، مهما تبلغْ أهميتُهُ وإمتاعهُ وفائدتُهُ (ومهما يُعطِ الانطباعَ بذلك)؛ ومن اللازم عبورُ هاويةٍ، لا يتحقق الفهمُ دون تخطِّيها.

♦ قد يَأتي «تصوفُ» فيتغينشتاين*، بغض النظر عن إيمانه بالوحدة، من اعتقاده بإمكان البيان في المقام الذي يتعذرُ فيه الكلام. ولكنْ ما من شيء يَبِينُ دون لغة. فالسكوتُ هوَ كلامٌ أيضاً. والصمتُ محالٌ. ولذلك نرغب فيه. كتابةٌ (أو قولٌ) تسبقُ كلَّ ظاهرة وكلَّ تجلٍّ أو بيانٍ: كلَّ ظهورٍ.

♦ الإحجامُ عن الكتابة - كم يشق بُلوغه، وهذا غيرُ مأمونٍ أبداً، فلا هي بالجزاء ولا بالعقاب، وإنما يجب ممارسةُ الكتابة ضمنَ الارتياب والضرورة. والإحجامُ عن الكتابة هو أثرُ الكتابة؛ كأنه سمةُ الاستكانة ومنبعُ الشقاء. كم من جهودٍ بذلتُ للإحجام عن الكتابة، كي لا أكتبَ وأنا في خضم الكتابة؛ وأخيراً - أقلعُ عن الكتابة في آخِر لحظات التَّنازل؛ ليس يأساً، بل لانعدامِ ما قد أتطلَّعُ إليه: تلك هي مِنَّةُ الفاجعة. رغبةٌ غيرُ مُشبَعةٍ ودون إشباعٍ، وبدون سالبٍ رغم ذلك. ما من نفيٍ في «عدم الكتابة»، وتلك هي الشدةُ التي لا تَحكُّم فيها ولا سيادة، وهي هاجسُ الاستكانة البالغةِ.

* لودفيك فتغنشتاين (1889 – 1951)، فيلسوف ورياضي نمساوي، أدخل أهم التعديلات المنطقية في نظرية الأسس الرياضية، وفي فلسفة اللغة، خاصةً تركيزه على حدود اللغة، وحدود الفهم لدى الإنسان. ويعدُّ عمله الشهير «رسالة في المنطق والفلسفة» لبنةً في تاريخ الفلسفة الغربية.

♦ الفشلُ دون خطإ: سمةُ الاستكانة.

♦ الرغبةُ في الكتابة، أيُّ عبثٍ هذا: إنَّ ممارسةَ الكتابة هي فقدانُ الإرادة، تماماً كفقدان السلطة وكسرِ الإيقاعِ، وهي الفاجعةُ ثانيةً.

♦ الإحجامُ عن الكتابة: الإهمالُ واللامبالاة غير كافِيَيْنِ؛ وقد تكفي رغبةٌ شديدةٌ لا صلة لها بالسيادة - علاقةُ انغماسٍ بالخارج. أي الاستكانةُ التي تسمح بمقاومة أُلفةِ الفاجعة.

إنه يُسخِّرُ كلَّ طاقته كي لا يكتبَ، ليكتبَ بالعجز، وفي شدة العجز وهو يمارس الكتابة.

♦ مُضْمَرُ الجزعِ: قد لا تكونُهُ وأنت جزِعٌ.

♦ لا يمكن أن نضيِّفَ الفاجعةَ إلا من حيث هي قدومٌ وشيكٌ مُنْعِمٌ، وتَرقُّبٌ لزوال السلطة.

♦ لِتكُفَّ الكلماتُ عن أن تكونَ أسلحةً، وسائلَ عملٍ، وإمكانياتٍ لتحقيق الخلاص. ولتركن إلى الفوضى.

وعندما تفقد الكتابةُ وعدمُ الكتابة أهميتَهما، تتغيرُ الكتابةُ إذن - سواء تحققت أم لم تتحقق؛ إنها كتابة الفاجعة.

♦ لا نركنْ إلى الفشل، فقد يكون ذلك حنيناً إلى النجاح.

♦ يوجد اللعبُ في ما وراءَ الجدِّ، ولكنه لعبٌ يبحث في ما وراءَ اللعبِ عمّا يُحبِطُ: عن الاعتباطيِّ الذي لا يمكن الانفلاتُ منه، والعرضيِّ الذي أَهْوي جراءه، وأنا لا أنفكُّ أسقطُ على الدوام.

يُمضي أياماً ولياليَ في الصمت. وهذا هو الكلام.

♦ لا يبالي بأي شيءٍ، ولا يبالي حتى بعدم مبالاته.

♦ مكرُ الأنا: التضحيةُ بالأنا المعيش، للحفاظ على متكلِّمٍ مُتعالٍ أو صُوريٍّ، وإبادةُ الذاتِ لإنقاذِ روحِه (أو إنقاذِ المعرفةِ، وكذا اللامعرفة).

♦ لا ينبغي أن يُحيلَ الإحجامُ عن الكتابةِ إلى «عدم إرادة الكتابة»، ولا إلى صيغة «لا أقوى على الكتابة» التي لا تزال، رغم غموضها، تسمُ بحنينٍ علاقةَ «أنا» المتكلمِ بالقوة في صورة يرى نفسه مفقوداً فيها. والإحجامُ عن ممارسة الكتابة بدون سلطةٍ يتطلب المرورَ عبر الكتابة.

♦ أين يوجد القدْرُ القليلُ من السلطة؟ أفي الكلام أم في الكتابة؟ أفي مَحْيايَ أم في مَماتي؟ أم حين لا يَدعُني الموتُ أموت.

♦ أهُوَ القلقُ الأخلاقيُّ الذي يُبعدك عن السلطة؟ إنَّ السلطةَ تُوحِّد، واللاسلطةُ تفرِّقُ. وتنصاعُ اللاسلطةُ في بعض الأحيان إلى كثافة المرغوب عنه.

♦ إنه لا يشكُّ ولا يمتلكُ سندَ الشك بغير يقين.

♦ إذا لم تقمْ فكرةُ الفاجعة بإخماد الفكر، وتجعلنا غيرَ عابئينَ بالعواقب التي قد تترتَّبُ عن هذه الفكرة ذاتِها في حياتنا، فإنها تَستبعِدُ كل فكرةٍ عن الإخفاق والنجاحِ، وتُعوِّضُ الصمتَ المألوفَ الذي يفتقرُ إليه الكلامُ، بصمتٍ مختلفٍ ومعزولٍ في مكانٍ يُعلنُ فيه الآخرُ عن نفسه بسُكوتِه.

♦ قبضٌ لا بَسطٌ. وعلى هذا النحو يكون الفنُ، على طريقةِ إلهِ إسحاق لوريا الذي لا يخلُق إلا بحجب ذاته.

♦ لاشك أن فعل الكتابة لا أهميةَ له، ولا داعي لممارسته. ومن هذا المنطلق تتحدد العلاقة بالكتابة.

♦ السؤال عن الفاجعة جزءٌ منها: فهو ليس استفهاماً، بل هو صلاةٌ ودعاءٌ ونداءُ استغاثةٍ، تنادي به الفاجعةُ على الفاجعةِ، مُحدثةً الدمارَ ومحافظةً على الخوفِ، كي لا تثبُتَ فكرةُ الفداء والخلاص.

الفاجعةُ: طارئٌ.

♦ إن الآخر هو الذي يُعرِّضُني لـ«الوحدة»، بِحَملي على الاعتقادِ في تفرُّدٍ لا يُعوَّض، كما لو كان عليَّ أنْ أَلزَمَهُ، بحرماني من ما قد يجعلُني فريداً: لستُ لازماً، ولستُ أياً من يدعوه الآخرُ بداخلي، كمن يدينُ له بالإغاثة ـ اللامتفردَ والمستبدَلَ دائماً. ويظلُّ الآخرُ آخرَ رغم قبوله بغيره؛ فهو الآخرُ الذي أدينُ له ،دون سواه، بكل شيء بما في ذلك فقداني، علما بأنه ليس هذا ولا ذاك.

وليست المسؤوليةُ التي أضطلعُ بها مسؤوليتي، وهو ما يُشعرني أنني لم أعدْ أنا ذاتي.

♦ «كُنْ صَبُوراً».عبارةٌ بسيطة متطلبةٌ جداً. لمْ يُقصِني الصبرُ من نصيبيَ الطوعيِّ وحسبُ، بل من قدرتي على التحلي بالصبر أيضاً. فإن تمكَّنتُ من التحلِّي به، فذاك راجعٌ إلى أن الصبر لم يستنفدْ مني أنايَ التي أتمالَكُ فيها نفسي. وهذا الصبر يشرعني كليَّةً، إلى أن يلقي بي في أحضانِ استكانةٍ، هي «خطوةُ المُستكين تماماً»؛ ذاكَ الذي هجَر مستوى العيش الذي قد يكون فيه المستكينُ مجردَ مقابلٍ للفاعل: تماماً كما نسقطُ خارجَ الجمودِ (شيئاً جامداً يتكبَّدُ المصادفةَ الحيةَ بلازمته دونما ردِّ فعلٍ، ويتكبدُ الفاعليةَ المستقلةَ تماماً). «كُنْ صبوراً». من الذي يقول ذلك؟ ليس بوسع أحد أن يقولَه، وليس بوسع أحدٍ أن يسمعه. فليس الصبرُ نصيحةً ولا أمراً: إنما الصبرُ استكانةُ الممات التي يضمنُ بها أناً فقدَ أناهُ لانهائيةَ الفاجعةِ، وهذا ما لا يتذكره أيُّ حاضر.

♦ أتحملُ بالصبر عبءَ العلاقة بآخَرِ الفاجعةِ، الذي لا يسمح لي بتحمل هذه المسؤولية، ولا بالحفاظ على ذاتي كي أتحمَّلَه. وبالصبر تنفصمُ عُرى أيِّ علاقةٍ بيني وبين أناً صبورٍ.

♦ كان لزاما على هوى الصبر، بصفته استكانةَ زمنٍ لا حاضرَ له - وغائبِ غيابَ الزمن - أنْ يكونَ هويتَه الوحيدةَ التي تُختَصرُ في تفردٍ مؤقتٍ، منذ أن زجَّ به صمتُ الفاجعةِ الوشيكُ، غُفلاً تائها بغير أناه، في الليلة الأخرى المُضنية بعتمتها الفارغة، المتناثرة، الغريبة التي تعزلُه ثم تعزلُه، كي تطوّقَهُ علاقتُه بالآخر بغيابه وبلانهائيته القصية.

♦ إن كان بين الكتابة والاستكانة من صلة، فذاك راجع إلى أنهما تفترضان المحوَ وإنهاكَ الذات: تفترضان تغييراً للزمن: تفترضان أنَّ بين الوجود وعدمِ الوجود شيئاً لا يتحقق، ومع ذلك يحدث، كأنه حدثَ من قبلُ - إنه التعطيلُ الذي يقوم به المُحايِدُ، والخرقُ الصامتُ الذي يضطلعُ به الشذريُّ.

♦ الاستكانةُ: لا يمكننا تناوُلُها إلا بلغة تنقلبُ. كنتُ في ما مضى ألوذُ بالمعاناة: معاناة لم أكن لأُطيقَها، بحيث آلتْ أناي الـمُقَالةُ والمهمَّشَة بجفاء، والمقصيةُ من تحكُّمِها ومن وضعها بصفتها ذاتاً متكلمة، إلى الضياعِ من حيث هي أناً قادرةٌ على التكبد؛ نعم هناك معاناة وقد تستمر، وما من متكلمٍ يعاني بعدُ، فالمعاناةُ لا تُعرَض ولا تُجلَبُ في الحاضرِ (بلهَ أنْ تُعاشَ)، فلا حاضر لها، تماماً كما تغير معنى الزمن جذرياً دون بدايةٍ أو نهايةٍ. الزمنُ بلا حاضر والأنا بدون أناه، وليس بوسع التجربة، بصفتها شكلا من أشكال المعرفة، أن تبرز شيئاً أو تنفيه.

ولكن كلمة «معاناة» مبهمة جداً. ولن يُرفع الإبهام أبداً، لأننا نبرزه ونحن نتحدث عن الاستكانة، ولو في الليل الذي يتسمُ فيه الإبهامُ بالتشتت. يصعب الحديث عن الاستكانة رغم أهميته، لأن الاستكانة لا تنتمي إلى العالم، ولأننا لا نعرف أي شيء من شأنه أن يكون مستكيناً تماماً (ولو عرفناه لغيرناه لا محالة). لا يزال مجال تأملاتنا الضيق يقر بأن الاستكانة هي السلبية التي تقابل الفاعلية. هناك أحوال كثيرة، بعضُها قريبٌ من المعلوم وكاشفٌ عن وجه خفيٍّ من وجوه الإِنسانية؛ ومع ذلك لا نكاد نعثر فيها على أي شيء مما نسعى إلى فهمه، أثناء تلفظنا بهذه الكلمة التي فقدت اعتبارَها: الاستكانة. ومن هذه الأحوال التحملُ والتكبُّد والجمودُ الخاملُ الذي يكتنفُ بعض الحالات التي لها صلة بالذُّهان، وكذا آلامُ الهوى والطاعةُ المُذلَّةُ

والتنزُّلاتُ الليليةُ التي يتطلبها التوقُّع الصوفيُّ، والتجردُ واقتلاعُ الذات من ذاتها، والتخلي الذي يتحققُ به الانفصالُ حتى عن هذا الانفصال نفسه، أو لنقُلْ سقوطُ الذات خارج ذاتها.

♦ يمكن الحديث عن الاستكانة بصفتها طمأنينةً (ربما تشكلت بما نعرفه عن السكينة والزهد)، ويمكن الحديث عن الاستكانة التي تتجاوز القلق، مع الحفاظ على كل ما هو سلبي في حركة الخطإ الخرقاء، غير المتكافئة- المتكافئة، التي لا تتوقف، دونما هدف أو غاية أو مبادرة.

♦ الحديث عن الاستكانةِ حديثٌ يخونها حتماً، ولكنه قد يتضمنُ بعض سمات وفائه: إنه ليس فاعلاً ومنتشراً، يتطور وفق القواعد التي تضمنُ له بعض الانسجام، ولا توليفاً يستجيبُ لوحدةٍ كلامية، ولزمنٍ منحصرٍ في مجموعة زمنية - كالفاعلية والتطور والانسجام والوحدة والحضور الكلي وكل السمات التي لا تستطيعُ أن تعنيَ الاستكانة وحسب، بل هناك ما يتعدى ذلك: فالخطابُ يبرزُها ويقدمها ويمثلها، ولكنها قد تُمثُلُ الجانبَ «اللاإنسانيّ» من الإنسان الذي لا يستطيع أن يعينَ أي شيء يمثُلُ أمامه بغير علامة أو إشارة، فيغدو بالترك والتشتت أقلَّ أهمية مما يمكن أن يقال عن الاستكانة ولو بشكل مؤقت.

وينتج عن ذلك أن يكون حديثُنا عن الاستكانةِ، إن شعرنا بضرورته، حديثاً مفيدا للإنسان، لا يمرُّ على الأهم مرورَ الكرام، وأن تكون الاستكانةُ التي لا نتمكن من الحديث عنها والإحساس بها (عمليا)، شيئاً يبلبلُ منطقَنا وكلامنا وتجربَتنا.

♦ والغريبُ أن الاستكانةَ ليست مستكينةً بما يكفي: وبوسعنا أن نتكلم، في هذا السياق، عن لانهائيٍّ؛ ربما لأن الاستكانةَ قد تستعصي عن أي صوغٍ لا غير، ولكنها تتضمَّنُ، فيما يبدو، حاجةً تجعلها دون مستوى ذاتها - لا يتعلقُ الأمرُ بالاستكانةِ، بل بالحاجةِ إليها، بصفتها حركةَ ماضٍ نحو ما لا يمكن تجاوزه.

يقدم لنا اللعبُ الدلاليُّ القائمُ بين هذه الكلمات: مسكنةٌ، ميلٌ، ماضٍ، مالَ (بما تحمله من معاني النفي والأثر أو حركة المشي) انزياحاً في المعنى، ولكن ما من شيءٍ نثق به، وما من جواب يرضينا.

♦ يُقال إن الرفضَ أولُ درجات الاستكانةِ – فإن كان مقصوداً واختيارياً ومعبراً عن موقفٍ ولو كان موقفاً سلبياً، فهو لا يمتلكُ الأهليةَ للحكم على قوة الوعي، ويظلُّ في أفضل الأحوال أناً رافضاً. لاشك أن الرفضَ ينزعُ إلى المطلق، إلى اللامشروط: وذلك هو مُنعقَدُ الرفض الذي يغدو حساساً بالعنادِ المضمَّنِ في عبارة الكاتب بارتلبي* «أفضلُ ألاَّ (أقومَ بذلك)»، فهو امتناعٌ ما كان ليُتَّخذَ موقفاً، وامتناعٌ سابقٌ لأيِّ موقف، ومجردُ نفيٍّ بدرجة متقدمة، إن لم نقل تنحِّياً وامتناعاً عن قول أيِّ شيءٍ (لم يُعبَّرْ عنهُ ولم يوضَّحْ قطُّ) – سُلطةَ قولٍ – أو بالأحرى تضحيةً هي بمثابة تخلٍّ عن الذات وتخلٍّ عن الهوية ورفضٍ للذات التي لا تتوتَّرُ جرَّاءَ الرفض، بقدر ما تنفتحُ على العجز وفقدان الوجود والفكر. ورُبَّما كان على عبارة «لن أقوم بذلك» أن تدلَّ على تحديدٍ فعَّالٍ، يستدعي تناقضاً فعَّالاً. أما عبارة « أُفضِّلُ ألاَّ..» فتنتمي إلى لانهائيِّ الصبر، ولا تتركُ أيَّ مجال للإجراء الجدلي الآتي: لقد زُجَّ بنا خارج الوجود، في مجال الخارجِ الذي يمشي فيه الناسُ المنكسرون بخطىً متساوية ومتثاقلة، يغدون ويروحون وهم جامدون.

♦ لا تُقاسُ الاستكانةُ: ذلك لأنها تتجاوزُ الوجودَ الذي يوشكُ أن يكونَ – استكانةَ ماضٍ منصرِمٍ، لم يكن قطُّ: الفاجعةَ المعلومةَ بصفتها حدثَ ماضٍ، بل بصفتها الماضي السحيق (الأعلى) الذي يبعثرُ الزمنَ الحاضرَ بعودته، ليعيشَ فيه شبحاً.

♦ الاستكانةُ: بوسعنا ذكرُ بعض حالات الإذعان، كالشقاء والانحدار التام لدولة الاعتقال واستعباد العبد الذي لا سيِّد له، القابعِ تحت عتبة الفقر، والمماتِ بصفته

* «بارتلبي الكاتب» هي إحدى قصص الكاتب الأمريكي هرمان ملفيل (1891-1819) صاحب «موبي ديك». وقد أدرج النقادُ هذه القصة ضمن الأدب الوجودي ذي النفس العبثي.

سهواً عن المنفذ المُميت. ولكل هذه الحالات سماتٌ مشتركة، نتعرفها ولو بمعرفة مزيَّفة وتقريبية: كالغُفليَّة وفقدان الذات وفقدان كل سيادة وكل امتثال وفقدان الإقامة والخطإ بدون داعٍ، واستحالة الحضور والتلاشي (الانفصال).

♦ عندما يتصلُ الأنا (عينُهُ) بالغير، يكون الغيرُ هو الأبعَدَ والغريب، ولكن إذا قلبتُ العلاقةَ، فسيرتبطُ بي الغيرُ كما لو كنتُ أنا الآخرَ، ويخرجني من هويتي، ضاغطاً عليَّ إلى حدِّ الانسحاق، سالباً مني شرف أن أكونَ ضميراً متكلماً، وتاركاً استكانةً محرومة من ذاتها (هي الغيرية عينها، والآخر الذي لا وحدة له)، أي المُمانعَ أو الصابر.

♦ بوُسعِ أيٍّ كان أن يقومَ مقامي في صبرِ الاستكانةِ، أنا الذي لا لزوم له، ولا يتورع، مع ذلك، عن الاستجابة لما وبما ليس: فرادةَ اقتباسٍ واتصال ـ أي فرادة الرَّهينة (كما يقول ليفيناس*)، بصفتها الضامنَةَ لوعدٍ لم تقطعْهُ على نفسها، ولم يقعْ عليها الاختيارُ، ولم تُنتدبْ لذلك أصلاً، وبصفتها اللازمَ الذي لا يحتفظ بموقعه. فأنا ذاتي بالآخر الذي طالما انتزعني من نفسي. فإن التجأ إليَّ، فكأنما التجأ إلى سوايَ، إذ ليس لي من الفريد الذي سعيتُ إليه أيُّ شيء؛ ولهذا يدعوني إلى الاستكانةِ، مخاطباً فيَ الموتَ نفسَه.

(ليست المسؤوليةُ التي أضطلعُ بها مسؤوليتي، فهي تعمل على أن لا أكون حاملَها)

♦ إذا خرج الأنا من ذاتي في صبرِ الاستكانةِ، حيث يفقدُ زمنُ الصبرِ أيَّ سندٍ، بصفته زمنَ غيابِ الزمن أو زمنَ عودةٍ لا حضور لها أو زمنَ مماتٍ، ثم لا يجدُ من يحملُه في هذا الخارج الذي يغيبُ فيه الوجودُ، دون أن يتعيَّنَ اللّاوجودُ، فبأيِّ لغةٍ غيرِ اللغة الشذرية، لغةِ التشظِّي والتلاشي اللانهائيِّ، يوسَمُ الزمنُ، دونَ أن يجعلَهُ هذا الوسمُ حاضراً، ويتتذِبَهُ لكلام التسمية؟ ولكن الشذريَّ الذي تُعوزُنا تجربتُه، ينفلتُ منّا كذلك. فالصمتُ لا يقومُ مقامَه، لأنه مجردُ تكتُّمِ مَنْ لَمْ يَعُدْ يعرفُ أن يصمتَ وأن يتكلَّم.

* إيمانويل ليفيناس(1906 ـ1995) فيلسوف فرنسي من أصول يهودية بلتوانيا، وأحد الشراح التلموديين، ساهم في التّعريف بفينومينولوجيا هوسرل بفرنسا، ودرّس الفلسفة بجامعة بواتيي سنة 1964 ثمّ انتقل بعد ذلك إلى جامعة نانتير 1967 وأخيرا إلى السّوربون عام 1973. من أهم أعماله الكلية والمطلق.

♦ موتُ الآخر: موتٌ مزدوجٌ، لأن الآخرَ هو الموتُ الذي يجثو عليَّ، كأنه هاجسُ الموت.

♦ الغيرُ هو ما لا أستطيعُ بلوغَهُ ضمن علاقة الأنا بالغير، فهو المنفصلُ والأعلى الذي ينفلتُ من سلطتي، وهو الغريبُ المُعوِز الذي لا حول له ولا قوة. أما في علاقة الغير بـالأنا، فيبدو كل شيء منقلباً: يغدو البعيدُ قريباً، ويصبحُ هذا القربُ الهاجسَ الذي يقلقني ويثقلُ كاهلي ويفصلني عن ذاتي، كما لو أن الانفصالَ (الذي كان يقيسُ الأنا بالآخر) يمارسُ فعلَهُ في ذاتي، نازعاً مني هويتي ومُسلماً إيايَ إلى استكانةٍ بلا مبادرةٍ ولا حاضرٍ. ويصبحُ الغيرُ هو الملحاحَ والمتعاليَ والمضطهدَ الذي يثقلُني تُهماً ويشوِّهُني ويُكرِهُني على تحمُّلِ جرائمه، ملقياً على عاتقي مسؤوليةً جسيمةً، لا قِبَلَ لي بها، لأنها قد تصلُ إلى حدِّ «الاستبدال». وقد تبدو علاقة الغير بي، وفق هذا المنظور، ساديةً - مازوشيةً، إذا لم تُلقِ بنا خارجَ العالم قبل الأوان - خارج الوجود - الذي لا يوجد فيه معنىً لأيِّ شيءٍ عدا الطبيعيِّ والشاذ.

ومثلما يُعوِّضُ الآخرُ الـهُوَ الهوَ، ويقومُ الـهُوَ الهوَ مقامَ الآخرِ، حسب تحديد ليفيناس، فإن سمات التعالي تتعيَّنُ فيَ - أناً لا أنا له - من الآن فصاعدا. والسببُ في هذا التناقض الصارخِ والمفارقة العميقة: أنني مجبرٌ، في الوقت الذي تُعطِّلُني فيه الاستكانةُ وتُدمرُني، على تحمل مسؤوليةٍ لا ترهقني وحسب، بل لا قِبلَ لي بها، لأنني لا أستطيعُ شيئاً ولم يعدْ لي وجودٌ بذاتي. فهذه هي الاستكانةُ المسؤولةُ التي قد تكونُ قولاً، لأن القولَ، قبلَ أيِّ قولٍ، وبعيداً عن الوجود (الذي تتقابل وتترابطُ فيه سلبيةٌ وفاعليةٌ، خمولٌ وحيويةٌ، إرادي وغير إرادي) يمنحُ الجوابَ ويقدمُه، مُستجيباً للمستحيلِ وضامناً لهُ.

ولكن المفارقةَ لا تتركُ بعضَ الغموض معلقاً: إذا كنتُ بغيرِ أنايَ، في محكِّ الاستكانةِ الأكثرِ استكانةً (دون أن أجربها)، حين يسحقُني الغيرُ إلى حدِّ الاستلابِ الجذريِّ، فهل أظلُّ قيدَ علاقةٍ بالغيرِ، أفلا أظلُّ على صلة بـ«أنا» السيِّدِ وبمطلقِ القوّة الأنانيةِ وبالمهيمنِ المسيطرِ الذي يستعملُ القوَّةَ إلى درجة اضطهاد محاكمِ

التفتيش؟ أو لنقل، بصيغة أخرى، إنه ليس عليَّ أن أبوءَ، رغماً عنّي، بالاضطهادِ الذي يعرضني للصبر الطويل الكامن بداخلي هوىً مجهولاً وحسبُ، بل أن أتحمَّلَهُ بالرفض والمقاومةِ والمواجهةِ، بالعودة إلى المعرفة (إن كان ذلك ممكناً، لأن العودة قد لا تتحقق) وإلى الذات التي تعلمُ أنها ليست معرَّضةً للغير، بقدر ما هي معرضة لـ«أنا» خصمٍ، وللقوّةِ الأنانيةِ والإرادةِ القاتلة. وبهذا تستميلُني هذه الأخيرةُ إلى لعبتها، وتجعلني متواطئاً معها. ولهذا يجبُ أن تتوافرَ لغتان أو مَطلبان على الأقل؛ أحدهما جدليٌّ، والآخرُ غير جدليٍّ، حيث يكونُ النفيُ في أحدهما هو المهمَّةَ، ويكونُ المحايدُ في الآخر متحكِّماً في الوجود واللاوجود، ويجب أن يكونَ المرء فاعلاً حراً ومتكلماً، وأن يتلاشى، في الآن نفسه، كعليلٍ - مستكينٍ، يخترقُه المماتُ ولا يَبِينُ.

♦ الضعفُ هو النحيبُ بلا دموع، والهمسُ الشاكي أو وشوشةُ من يتكلمُ دون كلمات، وهو الوهنُ ونضوبُ الخارج. فالضعفُ يحتجب عن أيِّ عنفٍ لا يقوى على استكانةِ المماتِ (ولو كانَ عنفاً سيادياً).

♦ نتحدثُ عن فقدان الكلام - عن فاجعةٍ محدقةٍ سحيقة - مثلما لا نقول شيئاً إلا بقدر تمكُّننا من الإيهام بدحضه، بصورة استباقية؛ إذ ليس القصدُ عدمَ قول أي شيء، بل عدمُ وقوف التعبير عند حدود الكلام المقول أو المراد قولُه أو دحضُه: ليعطي الانطباع بوجود شيء يُقالُ بعدم قوله، وذاك هو: فقدان الكلام، والنحيب بلا دموع والاستسلامُ الذي تُعلنُه استكانةُ المماتِ اللامرئيَّةُ دونَ أن تُحقِّقَهُ - الضعفُ الإنسانيُّ.

♦ وسواء أكان للغيرِ معنىً غير الملاذ اللانهائيِّ الذي أدينُ لهُ به، أم كان نداءَ الاستغاثة الذي لا يستطيعُ أن يلبِّيَه غيري، فإن ذلك لا يجعلني لازماً أو الوحيدَ على الأقل، بل يجعلني أتلاشى في حركة الخدمة اللانهائية، التي لستُ فيها سوى فردٍ مؤقتٍ ونسيخةٍ زائفة للوحدة: لا أقوى على استخلاص أيِّ مبررٍ (مبرر صلاحيةٍ أو مبرر وجود) لحاجةٍ لا ترومُ مني ميزةً ولا تعبأ بموقفي، وترهقني بكل الوسائل، إلى أن تفقدني فردانيَّتي.

♦ ميزةُ الكتابة الشذرية إيقافُ المتواصل: للإيقافِ وللمتواصلِ معنى واحد تقريباً، فكلاهما أثرٌ للاستكانةِ؛ وحيثما لا تسودُ السلطةُ والمبادرةُ ومشروعُ أيِّ قرارٍ معين، يكونُ المماتُ مَحْياً واستكانةَ الحياةِ التي تنفلتُ من نفسها، وتلتبسُ بفاجعةِ زمنٍ لا حاضرَ له، فيما نتحملُّها منتظرينَ مُصيبَةً لا تأتي، ولا تني تطرأُ، دون أن تتمكنَ من الظهور: وبهذا المعنى تصبحُ اللامبالاةُ قدرَ المستقبلِ والماضي، لأن الحاضرَ يُعوزُهما معاً. ولهذا يكون الناسُ المدمَّرونَ (دونما تدمير) غيرَ مرئيينَ وإنْ رأيناهم؛ فإن تكلموا، فمن خلال صوتِ الآخرين يفعلون، من خلال صوتٍ يتهمُهم بشكل ما ويلزمُهم الاستجابةَ لمصيبةٍ صامتةٍ، يحملونها دون وعي.

♦ فكأنما يقول: «لتعمَّ السعادةُ الجميعَ، بشرط أن أكونَ، بهذه الأمنية، مقصياً منها»

♦ إن لم يكن الغيرُ عَدُوِّي (كما هو يتصوره هيجل في بعض الأحيان – مع أنه عدوٌّ عطوفٌ – وخاصةً لدى سارتر في فلسفته الأولى)، فكيفَ بوسعه أن يصيرَ ذاك الذي ينتزعني من هويتي، فيجرحُني ضغطُ الموقف – الصادر عن أقرب المقربين – وينهكني ويلاحقني بإزعاج، لأغدو، وأنا فاقدٌ أنايَ، مسؤولاً عن هذا القلق والضجر الذي يُقيلُني، بمسؤوليةٍ لا طاقةَ لي بها: إذ عليَّ أن أجيبَ عنه، بينما أنا موجودٌ دونما جواب، وفاقدٌ أنايَ إلا من نسيخةٍ زائفةٍ أو «قائم مقامَ» الـهُوَ الهوَ: نائبٍ قانونيٍّ ليس إلا. وقد تكون المسؤوليةُ الجُرْمَ البريءَ والضربةً التي ما زلتُ أتلقَّاها، ولا تفتأُ تجعلني أكثرَ حساسيةً لكل الضربات. تلك هي صدمةُ الخلق أو الولادة. وإذا كان الانسانُ «هو من يُسخِّرُ وضعَهُ لخدمة الآخر»، فإنني قد خُلقتُ مسؤولاً، بمسؤولية سابقة عن مولدي، ولا صلةَ لها بقَبولي وبحريتي، ووُلدتُ بفضلٍ ومشيئةٍ أعدَّتْ لشقاء الغيرِ الذي هو شقاءُ الجميع. إن الغيرَ مزعجٌ، كما يقولُ ليفيناس؛ ولكن أليسَ هذا هو المنظورَ السارتريَّ مجدداً: الغثيانَ الذي لا يقدمهُ لنا نقصانُ الوجود، بل يقدمه فائضُ الوجود، بصفته فائضاً أرغبُ في التخلُّصِ منه ولا أستطيعُ تجاهلَهُ، لأن الآخرَ هو الذي يقضي بأن أحلَّ محلَّهُ ولا أكونَ غيرَ نائبٍ عنه، وإن تجاهلتُ؟

♦ اقتراحُ جواب: إذا وضعني الغيرُ موضع المساءلة، إلى درجة التجرد من ذاتي، فلأنه هو نفسه الحرمانُ المطلقُ والتضرُّعُ الذي يُنكرُ على ذاتي أنايَ إلى درجة النَّكال.

♦ إن اللاتعلُّقَ (الذي يفيدُ عدمَ بقاء أحدٍ [أنا] مع الآخر سوياً، ويفيدُ عدمَ اجتماعهما في زمنٍ واحد: أي أن يكونا معاصريْن) هو الغيرُ بالنسبة إليَّ أولاً، وهو ذاتي المختلفة عني ثانياً؛ أي ذاك الذي يوجدُ فيَ ولا يتطابقُ معي، بصفته غيابي الأزلي الذي ليس له أثرٌ ولا فعاليةٌ، ولا يستطيعُ أيُّ وعيٍ إدراكَهُ، وهو الزمنُ السلبيُّ والمماتُ الذي أشتركُ فيه مع الجميع، رغم أنني لا أتقاسمه معهم.

♦ ليس بوسعي أن أُضيِّفَ الغيرَ، ولو بموافقة مطلقة. وتلك هي السمةُ الجديدةُ والصعبَةُ للمؤامرة. فالغيرُ، بصفته مقرَّباً، هو العلاقةُ التي لا أستطيعُ الحفاظَ عليها، حيثُ الاقترابُ منها هو الموتُ نفسُه والجوارُ القاتل (إذ منْ يرى اللهَ يموتُ: لأن «المماتَ» طريقةٌ لرؤية اللامرئيِّ وصيغةٌ لقولِ ما لا يوصَفُ - أي ذلك التكتُّمُ الذي قد يلوذُ فيه الإلهُ بالاستكانةِ، وقد أضحى، بالضرورةِ وعلى نحو ما، ربّاً بدون حقيقة).

♦ يرجعُ عدمُ تمكُّني من تضييفِ الآخر، استشعاراً بما قد يسببُه لي قربُه من إنهاك شديد، إلى الضعف الأخرق الذي يدعوني (بصفته نصيبي من التفاهة والجنون المتمثل في التعبير الشقي «رغم كل شيء») إلى الدخول في هذه العلاقة المختلفة، بأنايَ الفاسدِ والمنخور والمستلبِ كليَّةً (وعلى هذا النحو اعتقد يهودُ القرون الأولى بأنهم سيميزون المخلصَ من بين المرضى والمتسولين القابعينَ تحت أسوار روما).

♦ مادام الغيرُ هو القصِيَّ (الوجهَ الآتي من البعيد الأقصى، حاملاً أثَرَ أزليَّتِهِ وقِدَمِه السحيق) فإن العلاقةَ التي يُلزمني بها الغيرُ تجاهَ الوجهِ، بحثاً عن أثرِ الغائبِ، هي الوحيدةُ التي تتعدَّى الوجودَ - أي ما ليسَ الذاتَ عينَها، أو الإنِّيَّةَ (وقد كتبَ ليفيناس: «إن ماوراءَ الوجود هو ضميرٌ ثالثٌ لا يتحدَّدُ بالذاتِ عينِها»). ولكن عندما لا يبقى الغيرُ ذاكَ البعيدَ، ويغدو المقرَّبَ الذي يجثو عليَّ إلى حدِّ الاستسلام

لاستكانةِ الذاتِ الجذرية، تهوي الذاتيةُ، بدورها، خارجَ الوجود، بصفتها تجلياً مجروحاً ومتهماً ومضطهداً، وبصفتها حساسيةً متروكةً للاختلاف، لتعنيَ ماوراء الوجود، حتى في الهبة نفسها - هبةِ العلامةِ - التي تمنحها للغير تضحيتُها غيرُ المشروطة: فهي اللغزُ الذي يربكُ النظامَ، ويقررُ في الوجود، مثلها مثل الغير والوجه: وهي استثناءُ الخارقِ والشذوذُ عن الظاهرة وعن التجربة.

♦ الاستكانةُ والسؤال: قد توجدُ الاستكانةُ في عمقِ السؤال، ولكن أما زالت جزءاً منه؟ وهل يمكنُ مساءلةُ الفاجعة؟ وأين اللغة التي يتدخلُ فيها الجوابُ والسؤالُ والتأكيدُ والنفيُ دون جدوى؟ وأين القولُ العصيُّ عن أيِّ سمة، وخاصةً سِمتَيِ التنبؤ والمنع؟

♦ عندما يعرِّفُ ليفيناس اللغةَ بصفتها اتصالاً، فإنه يعرفها من حيث هي فعلٌ مباشرٌ، حيث يترتبُ عن ذلك نتائجُ جمة؛ لأن المباشرةَ هي الحضورُ المطلقُ الذي يرجُّ ويقلبُ كلَّ شيء، وهي اللانهائيُّ الذي لا يدنو ولا يغيبُ، وما هو بحاجةٍ، بقدر ما هو انخطافُ حُلولٍ صوفيٍّ. وليست المباشرةُ إبعاداً لأيِّ توسُّطٍ وحسب، إنما المباشرُ لانهائيُّ الحضور الذي ليس بوسع هذا المباشر أن يكونَ موضوعَ حديثٍ فيه، لأن العلاقةَ نفسَها - أكانتْ أخلاقيةً أم أنطولوجيةً - قد اشتعلتْ دفعةً واحدةً في ليلٍ بلا ظلمات: فلا كلماتٍ ولا علاقةَ ولا ما وراءَ - فالربُّ نفسُهُ فنيَ فيه.

ولَرُبَّما وجبَ التمكُّنُ من إدراكِ المباشر ماضياً. وبهذا تكادُ المفارقةُ أن تكون بلا سندٍ. وعلى هذا النحو يمكننا الحديث عن الفاجعة. لا يمكننا التفكيرُ في المباشر أكثر من تفكيرنا في ماضٍ مستكينٍ تماماً، قد يكونُ صبرُنا على مواجهةِ شقاءٍ منسيٍّ سمتَهُ وامتدادَهُ اللاواعي. وعندما نتحلى بالصبر، فإنما نصبر إزاءَ مصيبةٍ لا نهائيةٍ، لا تَطولُنا في الحاضر، بل تعودُ بنا إلى ماضٍ لا ذاكرةَ لهُ. مصيبةُ الغيرِ، وغيرٌ بصفته مصيبةً.

♦ مسؤوليةٌ: يلزم أن نفهم هذه الكلمة المبتذلة، وهذا المصطلحَ الذي تُلزمنا به الأخلاقُ التبسيطيةُ (الأخلاقُ السياسيةُ)، مثلما جدده ليفيناس ووسَّعهُ إلى أن شمل

معنى مسؤوليةِ فلسفةٍ مختلفة (تظلُّ، رغم ذلك، الفلسفةَ الأزلية*). مسؤولٌ: هو عامةً وصفٌ ينطبق، بطريقة مبتذلةٍ وبورجوازيةٍ، على رجلٍ ناضجٍ متنوِّرٍ واعٍ، يحسنُ التصرُّفَ ويهتم بكل عناصر الأحوال ويحسبُ ويقرر بصفته رجل العملِ والنجاح. ولكنْ ها هيَ المسؤوليةُ - مسؤوليةُ الأنا تجاه الغير وتجاه الجميع، دون أن تكون متبادلة - تحيدُ عن وضعها، ولم تَعُدْ تنتمي للوعي، ولا هي حتى واجبٌ لتأمُّلٍ فاعلٍ، ولا واجبٌ قد يفرض نفسهُ من الخارج ومن الداخل. تقتضي مسؤوليَّتـ[ي] تجاهَ الغيرِ خلخلةً، لا تتميَّزُ إلا بتغييرِ وضع «الأنا» وبتغييرِ الزمن، وربما بتغييرِ اللغة. مسؤوليةٌ تقصيني من نظامي - وربما من أيِّ نظام - وتفصلني عن ذاتي (حالما يكون الأنا هو السيِّدَ والسلطةَ والذاتَ الحرةَ والمتكلمةَ) وتدفعني، حين تكشف الآخَرَ بدلاً عنِّي، إلى تحمُّل مسؤوليةِ الغياب والاستكانة؛ أي تحمُّلِ استحالةِ أن أكونَ مسؤولاً، بمسؤوليةٍ ما فتئتْ تنذرني لهذه الاستحالة، بتكريسي لخدمتها وبتضليلي. ولكنها مفارقةٌ لا تبقي أيَّ شيءٍ على حاله، فلا فرقَ لديها بين الذاتية والذات، وبين الفرد والشخص. ذلك لأنني إذا لم أتمكَّنْ من الحديث عن المسؤولية، إلا بفصلها عن كل أشكال الوعي القائم (إرادة، قرار، مصلحة، معرفة، فعل تأملي، وكذا اللاإرادي أيضاً، والمكروه والمجاني وغيرِ الفاعل والمعتمِ الذي يتعلقُ بالوعي - اللاوعي)، وإذا انغرستْ هذه المسؤوليةُ في مكان لا أساس ولا ثبات فيه لأي جذر، وإذا اخترقت أيَّ أساسٍ، ولم تتمكَّنْ من أن يضطلعَ بها أيُّ شيءٍ ذي صلةٍ بالفرديِّ، فكيفَ أن نحفظَ لغزَ ما يستشري في هذا اللفظ الذي تيَسِّرُ لغةُ الأخلاق العامة تداولَه وجعلَه في خدمة النظام، دون الاستجابة للمستحيل، بعلاقة تمنعني من إثبات ذاتي إثباتاً لا يزال قائماً بغيرِ الاستجابة للمستحيل، بعلاقة تمنعني من إثبات ذاتي إثباتاً لا يزالُ قائماً (وهو ما يسلمني إلى المستكين تماماً)؟ وإذا كانت المسؤوليةُ تخليصاً للذات من ذاتها، والمفردِ من الفرديِّ، والذاتيِّ من الذاتِ،

* ملاحظةٌ لاحقة. لن يكتنف «الفلسفةَ الأزليةَ» غموضٌ كبيرٌ، في ظلِّ غيابِ قطيعةٍ ظاهريَّةٍ مع اللغة اليونانية التي تقبعُ فيها الضرورة الكونية؛ غير أن ما انبثقَ مع ليفيناس هو فائضٌ، ما وراء الكونيِّ، وتفرُّدٌ يمكنُ أن نقول إنه يهوديٌّ، ينتظرُ أن يظلَّ فكراً نبوياً بذلك. فالعبءُ والأملُ، أو عبءُ الأملِ، هو ما تقدمه لنا فلسفة ليفيناس المختلفة، حينما تتصورُ اليهوديةَ تجاوزاً للفكر السائد لأنها كانت ولا زالت موضوعَ تفكير، غير أنها تتحملُ مع ذلك مسؤوليةَ الفكر الآتي.

واللاوعي من كلِّ واعٍ وغيرِ واعٍ، لكيْ تعرضني للاستكانة غُفلاً دونما اسم، إلى أن أستجيبَ للحاجة اللانهائية بالاستكانةِ دون غيرها، فإنه بوسعي،إذن، أن أسميها مسؤوليةً، تعسفاً وتجاوزاً، وأنعتَها بكل ما يناقضها أيضاً؛ علماً بأن الاعترافَ بأن يكون المرءُ مسؤولاً عن الإلهِ ليس سوى وسيلة استعارية لإبطالِ المسؤولية (ضرورة الإحساس بالضنك)، كما لم يعدْ بوسعي، وأنا مسؤولٌ عن الممات (عن أيِّ مماتٍ)، أن أنشدَ فيها أيَّ أخلاقٍ، وأيَّ تجربةٍ وأيَّ ممارسةٍ، كيفما كانت - سوى ما يناقض الممات، أي ما ليس ممارسةً، (ربما) كلام الكتابة.

وتبدو كلمة مسؤولية، ونحنُ نقررُ في مبررنا، دون أن ننساق، مع ذلك، وراء تبسيطاتٍ لاعقلانيةٍ، كأنها كلمةٌ آتيةٌ من لغةٍ مجهولةٍ، لا نتكلَّمُها إلا قسراً، وضد مجريات الحياة، وبدون أيِّ مبرر، تماماً كما نعجز عن تبرير علاقتنا بأيِّ موت، ليظل موت الآخر وموتنا موتاً غير ملائم. ولذلك وجبَ التوجه إلى لغةٍ لم تُكتَبْ قطُّ، كي تُدركَ هذه الكلمةُ غير المفهومةِ في ثقلها الفاجع، وتدعونا إلى الالتفات نحوَ الفاجعة دون أن نفهمها وأن نتحملها. وهذا هو السببُ الذي يجعلُ المسؤوليةَ ذاتَها فاجعةً، تلك المسؤولية التي لا تخلِّصُ الغيرَ مطلقاً (ولا تخلصني منه)، فتجعلنا أخْرَسيْنِ بالكلام الذي ندينُ لها به.

وبوسعي، أيضاً، أن أستجيبَ لقُربِ القصيِّ وضغطِ الأخفِّ وتماسِّ ما لا يُعدي، بصداقةٍ لا تُتقاسمُ ولا تُتبادلُ، أي بصداقةٍ وفيةٍ لما مضى ولم يتركْ آثاراً، وصداقةٍ هيَ جوابُ الاستكانة عن لاحضور المجهول.

♦ الاستكانةُ مَهَمَّةٌ - في لغةٍ مختلفةٍ، لغةِ الاقتضاء غير الجدليِّ - كما أنَّ السِّلبيةَ مهمَّةٌ: حينما يعرضُ علينا الجدلُ تحقُّقَ كلِّ الممكنات، شرط أن نتركَ الزمنَ يأخذُ مجراهُ (بإسهامنا بالسلطةِ والسيادة في العالم). إن ضرورةَ المَحْيا والممات بهذا الكلام المزدوج، وفي غموضِ زمنٍ لا حاضرَ له، وغموضِ تاريخٍ قادرٍ على استنفاد كل احتمالات الزمن (لكي يصل إلى اطمئنان الحضور): هو الموقفُ الذي يتعذرُ إصلاحُه، والجنونُ المحتومُ الذي ليس محتوىً للفكر، لأن الفكرَ لا يتضمنُ هذا

الموقف إلا بقدر ما يمنحُه الوعيُ واللاوعيُ وضعاً يساعده على تحديد هذا الفكر. ومن هنا تأتي الدَّعوةُ إلى الأخلاق بوظيفتها التوفيقية (عدالة ومسؤولية)، ولكنْ أيُّ شيءٍ تجلُبهُ لنا الأخلاقُ، حينما تصبحُ مجنونةً هي الأخرى - كما يجب أن تكون - غيرَ تأشيرةِ مرورٍ، لا تتركُ لسلوكنا أيَّ حقٍّ أو مكانٍ أو خلاص: سوى مكابدة الصبرِ المضاعفِ، لأنَّ الصبرَ ذاتَهُ مضاعفٌ، بصفته صبراً دنيوياً وصبراً بشريا.

♦ إن لفظ الذاتيةِ أكثرُ غموضاً من لفظ المسؤولية في الاستعمال - إن لم يكن أكثر تنازعاً - لأنه تحديدٌ أوكلَ إليه إنقاذُ نصيبِنا الروحي. فلمَ الذاتيةُ إنْ لم يكُن الهدفُ هو الغوصَ في عمق الذات، دون أن أفقدَ الميزةَ التي تجسِّدُها هذه الذات، والحضورَ الخاص الذي يُمكِّنني الجسَدُ، جسدي الهشُّ، من عيشهِ بصفته حضوراً خاصاً بي؟ ولكن إذا كانت «الذاتيةُ» المزعومةُ هي الآخرَ عوضاً عنِّي، فإنها ليست أكثر ذاتيةً منها موضوعيةً، لأن الآخرَ لا سريرةَ له، والغفلَ هو اسمهُ والخارجَ فكرُهُ واللاتعلّقَ مرادُهُ والعودةَ زمنُه، وقد يكونُ حيادُ وإذعانُ المماتِ حياتَهُ، إذا كانت هذه الحياةُ هي التي يراد تضييقُها ببهجةِ الأقصى، أي بهجةِ من يمثّل عدمَ الانتماءِ (في الجسد وبالجسد).

♦ ليست الاستكانةُ مجرَّدَ تلقٍّ، وقد لا تكونُ سوى المادةِ الجامدةِ القابلةِ لأيِّ شكلٍ - مُستكينةٌ هي سكراتُ الموت (المماتُ شدةٌ صامتةٌ؛ ما لا يقبل الضيافة؛ وما ينكتب دون كلام، جسداً ماضياً، جسداً لا صاحبَ لهُ، جسداً في معْبرٍ: تشويقُ الوجود، نوبةٌ كأنها انقطاع الزمن، ولا يسعنا وصفُه إلا بتاريخٍ وحشيٍّ لا يُروَى ولا معنى له). المستكينُ: اللاحكايةُ، وما لا يتعذّرُ الاستشهادُ به، وما لا تسعفُ الذاكرةُ على استحضاره - هو النسيانُ من حيث هو فكرة، أي ما لا يمكنُ نسيانُه، لأنه لا ينفك يسقطُ خارج الذاكرة.

♦ الفاجعةُ، بالنسبة إليَّ، هي التي لا ترى الأخيرَ حدّاً لها: أي ما يزجُّ بالأخير في الفاجعة.

♦ لا تسائلُني الفاجعةُ، بل تضعُ السؤالَ وتخفيه، كأنما يتلاشى به المتكلم «أنا» في الفاجعة بلا رجعة. والتلاشي ليس فعلاً ولا حدثاً على وجه التحديد؛ فهذا غير وارد، لا بحكم عدم وجود ضميرٍ متكلمٍ يستوجبُ تكبُّدَ التجربة وحسب، بل لانتفاء أيِّ تجربة إذا ظلت الفاجعةُ قائمةً بعد حدوثها.

♦ حينما يلوذُ الآخرُ بي، ويستجيبُ له المجهولُ القائمُ بداخلي عوضاً عنّي، تكونُ هذه الاستجابةُ الصداقةَ العريقةَ التي ترفضُ أن تُنتقَى وتُعاشَ في الراهن: ذاك هو النصيبُ من الاستكانة، بصفته نصيباً لا صاحبَ له، والمماتُ خارج الذات، والجسدُ الذي لا صاحبَ له، في المعاناةِ والحبور غير النَّرجسييْنِ.

♦ ليست الصداقةُ هبَةً ولا وعْداً ولا كرماً عاماً. وبما أنها علاقة غير محدودة بين الطرفين، فهي الخارجُ الموثَقُ في تصدُّعه ومناعته. إن الرغبةَ، بصفتها رغبةً بشريةً خالصةً، هي الدعوةُ إلى اختراق المسافة، والدعوةُ إلى الموت سَويّاً عبر الانفصال.

يعجزُ الموتُ فجأةً، إذا كانت الصداقةُ هي الاستجابةَ التي لا يمكنُ فهمُها وإفهامُها إلا بالموت المُطَّرِد.

♦ التزامُ الصمت. لا يُلتزَمُ الصمتُ، فهو لا يعيرُ اهتماماً للعمل الذي يدّعي الالتزامَ به ـ إنه الحاجةُ إلى انتظارٍ لا ينتظرُ شيئاً، وإلى لغةٍ قد تستهلكُ نفسها دفعة واحدةً، وتنفصمُ وتتشذَّرُ، بادعائها كليةَ الخطاب.

♦ كيف تقامُ صلةٌ مع الماضي المستكين، والصلةُ نفسُها غيرُ قادرة على التجلي في ضوء وعي ما (وغير قادرة على الانسحاب من عتمةِ لا وعيٍ ما)؟

♦ إن التخلي عن الأنا ـ الذات ليس تخلياً إرادياً ولا تنازلاً غيرَ إرادي؛ فعندما تغيبُ الذاتُ، فإن غيابها أو موتها، من حيث هي ذاتٌ، يقلبُ جملةَ الوجود كلِّها ويُخرجُ الزمنَ من نظامه ويشرعُ الحياةَ على استكانتها ويعرضها لمجهول الصداقة الذي لا يعلنُ عن نفسه أبداً.

♦ لا يكون الضعف إلا إنسانياً، حتى ولو كان الجانبُ اللاإنسانيُّ كامناً في الإنسان، مثل خطورة فقدان السلطة والصداقةِ النزقة التي لا تُثقلُ ولا تتأملُ - اللافكرَ المُفكِّرَ، بصفته فكراً يتحفظ أن يكونَ موضوعَ تأمل.

لا تُقبلُ الاستكانةُ ولا ترفضُ: لا إيجاباً ولا سلباً، ولا خيار لها في ذلك، ولا يلائمُها غيرُ لامحدوديةِ المحايد، صبراً جامحاً، يكابدُ الزمنَ ولا يقاومُه. فالشرطُ المستكينُ ليس بشرطٍ: إنه اللامشروطُ الذي لا تنفع معه أيُّ حماية ولا يطولُهُ أيُّ هدم؛ فهو خارج دائرة الاستسلام، دون أن يبادرَ إلى ذلك - فلا شيءَ يحدثُ ولو قام هو بذلك؛ وحيثما ننصتُ إلى الكلام المستهلك (الأخرس) عن الاستئناف، نقتربُ من الليل بلا ظلمات. فغيرُ المختزَلِ - غيرُ المنسجمِ هو الذي لا يتوافقُ مع الإنسانية (الجنسِ البشري). هذا هو الضعف الإنسانيُّ الذي لا تتمكنُ المصيبةُ ذاتُها من البوح به؛ يخترقنا بمجرد أن ننتميَ إلى زمن موتنا السحيق في كل لحظةٍ - لنكون مدمَّرينَ إلى أبعد حد، ويكون لانهائيُّ دمارنا هو مقياسَ الاستكانة.

♦ يتحدثُ ليفيناس عن ذاتية الذات؛ فإن كان المرادُ الحفاظَ على كلمة - لماذا؟ ولِمَ لا؟ - فمن اللازم الحديثُ عن ذاتيةٍ لا ذات لها، عن مكان الجرح، عن رُضوض الجسد الفاني الذي لا يستطيع أحدٌ أن يكون مالكَهُ أو أن يقولَ: هذا أنا، وهذا جسدي الذي يلهبُ الرغبةَ القاتلة الوحيدةَ: رغبةَ المهات التي تمرُّ من المهات غير الملائم دون أن تتجاوزه.

العزلةُ أو اللّاسريرةُ، التعرُّضُ للخارج، التشتتُ خارج الحدود، استحالةُ المقاومة، الأسيرُ - الإنسانُ المحرومُ من جنسه، البديلُ الذي لا يعوضُ أيَّ شيء.

♦ إجابةٌ: يوجدُ جوابٌ عن السؤال - جوابٌ يجعلُ السؤالَ ممكناً - يضاعفهُ ويُديمُهُ ولا يضعفُهُ، بل يمنحُه تألقاً جديداً ويؤمِّنُ له وضوحاً ما - وهناك الجواب الاستفهامي؛ وقد يوجدُ أخيراً هذا الجوابُ الخالي من الاستفهام بمنأى عن المطلق، وهو جوابٌ لن يوافقهُ أيُّ سؤال، ولن نعرفَ ما نصنع به، إذا كانت الصداقةُ التي تمنحُه هي القادرةَ على استقباله دون سواها.

اللغزُ (السِّرُّ) هو غيابُ السؤال تحديداً - حيث لا مجالَ لإدراج سؤالٍ معين، دون أن يكون هذا الغيابُ جواباً. (الكلامُ الخفيُّ).

♦ صبرُ المفهوم: هو التَّخلي عن البداية أولاً، وإدراكُ أن المعرفة لم تكن شابةً قطُّ، ولكنها تتجاوز العمرَ دائماً وتتجاوزُ وهناً لا صلة له بالشيخوخة؛ ثم عدمُ استعجال النتائج، والتيقنُ أن النهايةَ دائماً ما تكون سابقةً لأوانها، وأنها عَجَلةُ النهائيِّ الذي يرادُ الركون إليه بصفة نهائية، دونما حدسٍ بأن النهائيَّ ليس سوى إعادة طيٍّ للانهائي.

♦ عدمُ الإجابة أو عدمُ تلقيها هو القاعدة: وهذا لا يكفي لإيقاف الأسئلة. ولكن عندما تكون الإجابةُ هي غيابَ الجواب، فإن السؤالَ يغدو، بدوره، غيابَ السؤال (السؤالَ الموؤودَ)، فيمرُّ الكلامُ، راجعاً إلى ماضٍ لم يتكلَّمْ قطُّ، بصفته ماضيَ كلِّ كلام. ولهذا لا تتجلى الفاجعةُ في اللغة، أياً ما كان اسمها.

♦ بونافينتورا*: «كم مرة طُردتُ من الكنائس بسبب الضحك، ومن المواخير لأنني أردتُ الصلاةَ فيها». الانتحارُ: «لا أترك شيئاً خلفي، وأنطلقُ بكلِّ تحدٍّ إلى لقائكَ ربِّي - أو العدم». «ليست الحياة سوى قميصٍ من المخاوف، يرتديه العدمُ... كلُّ شيءٍ عدمٌ... والمجانينُ يدركونَ الأزلَ بتوقف الزمن هذا، والحقيقةُ أنه العدمُ الخالص والموتُ المطلقُ، لأن الحياةَ، خلافاً لذلك، لا تولدُ إلا من موتٍ غير منقطع (فإن أُخذتْ هذه الأفكارُ على محمل الجد، فسوف يقودنا ذلك نحو المجانين، أما أنا فلا أتخذُها إلا هُزؤاً».

فيشتر: «كلُّ موتٍ في الطبيعة ميلادٌ، ففي الموت، تحديداً، تصلُ الحياةُ ذروتَها». ويقولُ نوفاليس**: «إن الصلة الوثيقةَ بالموتِ عرسٌ يمنحنا خليلةً لليل»، ولكن بونافينتورا لا يرى الموتَ صلةً بأملٍ متعالٍ: «حمداً لله! يوجدُ موتٌ، ولا يوجدُ بعده أزلٌ».

* كفاليري بونافينتورا (1598_1647)، عالم رياضيات إيطالي، درس اللاهوت والهندسة، وارتبط بغاليلي في جامعة بولون، فأنشأ هندسةً جديدة تتعلق بما لا ينقسم، واهتم بعلم الفلك أيضا.

** جورج فيليب فريديريك فريهر، المعروف بنوفاليس، شاعر ألماني أحد مؤسسي حلقة يينا الرومانسية. وقد نشر أشعاره الأولى في مجلة «الأتينيوم» التي كان يديرها الأخوان شليغل. وترجمت أعماله الشعرية إلى الفرنسية من قبل أرميل جيرن سنة 1975.

♦ الصبرُ هو الاستعجالُ الأقصى: يقولُ الصبرُ، لا وقتَ لديَّ (أو إن الزمنَ المتبقي له هو غيابُ الزمن، زمنِ ما قبلَ البدء - زمنِ الاحتجاب الذي نموت فيه، دون علم أحد ودون أن نخلف آثاراً، أي دون مماتٍ: بأناةٍ).

♦ بونافينتورا: «أراني وحيداً مع ذاتي في العدم... وقد تلاشى كلُّ تنوُّعٍ مع الزمن، ولم يبقَ غيرُ ضجرٍ هائلٍ، ومخيف، وفارغ إلى الأبد. حاولتُ أن أفنيَ نفسي خارجَ ذاتي، ولكنني بقيتُ، وأحسستُ أنني خالدٌ».

♦ غالباً ما يُساءُ الاستشهادُ بتأكيد نوفاليس، أو تُستسهلُ ترجمتُه: إن الفعل الفلسفيَّ الحقيقيَّ هو إعدامُ الذات (مماتُ الذات، أي الذاتُ بصفتها مماتاً، Selbsttötung وليس Selbsmort، والحركةُ القاتلةُ المتجهةُ من الذات إلى الآخر). لا يمكنُ التخطيطُ للانتحار، بصفته حركةً مميتةً، لأنه حدثٌ يتحققُ داخل حلقةٍ لا صلة لها بأيِّ مشروعٍ أو بأيِّ فكر أو حقيقةٍ - وهكذا يستشعَرُ باعتباره متعذِّراً على الاختبار والمعرفة؛ ويبدو أيُّ مبرر مبرراً غيرَ ملائم، كيفما كانت وجاهتُه. إن قتل النفس هو الإقامةُ في فضاءٍ محرَّمٍ على الجميع، أي على الذات نفسها: ولعل سريةَ وبساطةَ العلاقة الإِنسانية هما جوهرُ «الانتحار» الذي لا يزالُ خفيّاً؛ وليس ذلك لأن الموت حادثٌ فيه، بل لأن المماتَ - الاستكانةَ نفسها - يغدو فيه فعلاً ويتجلى في فعل تستُّره بعيداً عن الظاهرة. فمن استهواهُ الانتحارُ فقد استهواهُ اللامرئيُّ، سرّاً لا وجهَ له.

للانتحار أسبابٌ، وفعلُ الانتحار ليس فعلاً غير معقول، غير أنه يأسر من يظنُّ تحقيقَه في فضاء لا عقلَ فيه البتةَ (ويخلو من مُقابله اللامعقولَ) ولا صلةَ له بالإرادة، ولا بالرغبة ربما، بحيث إن المنتحرَ ينأى عن أيِّ ظهورٍ، حتى ولو كان الاستعراضُ مسعاهُ، ليدخل (كما يقول بودلير) في منطقة «العتمة الشريرة»، حيث تسودُ اللاعلاقةُ والاختلافُ المفارقُ والنهائيُّ والشعائريُّ، نظراً لانقطاع أيِّ صلةٍ بالذات وبالآخر. ويحدثُ هذا قبلَ أيِّ قرارٍ حرٍّ وبلا داعٍ، كما لو كانَ مصادفةً: ومع ذلك يحدثُ تحت ضغطٍ شديد، كأنْ ليس من شيءٍ بالغ الاستكانة في ذاته قادرٌ على احتواء إغوائه (أو تكبُّده).

♦ يلزم القولُ أولاً إن الفكرَ، هو استحالةُ الوقوف على شيءٍ غير معرَّف، وهو استحالة التفكير في ما ليس محدداً؛ فيكون، على هذا الأساس، التَّحييدَ الدائمَ لأيِّ فكرٍ حاضرٍ، والرَّفضَ التَّامَّ لأيِّ غيابٍ للفكر في الآن نفسه. فالتذبذُبُ (المساواةُ المفارِقة) هو خطرُ الفكر الخاضع لهذه الحاجة المزدوجة، متناسياً أن يكونَ صبوراً مع الفكر، أي مستكيناً بمنأىً عن أيِّ سيادة.

♦ الصبرُ مثابرةٌ مؤجلة.

♦ لن أستعملَ فكراً مستكيناً، بل سألجأُ إلى مُستكينِ فكرٍ، وإلى ماضيه الذي لا يني يمضي، أي ما يوجدُ في الفكر ويعجزُ عن الحضور، أو عن أن يتشكلَ خلفيةً للتمثيل على الأقل. فهو مستكينٌ، ولا يمكن أن يقالَ عنه شيء آخرُ، سوى أنه يمنعُ أيَّ حضورٍ للفكر وأيَّ قدرةٍ على الذهاب بالفكر إلى حدِّ الحضور (إلى تحقيق وجوده)، دون أن يحصر الفكر في تحفُّظٍ معينٍ وانسحابٍ خارجَ الحضور، بل يتركه بجوار الآخر - جوارِ البُعدِ - وبجوارِ فكرة الآخر، وبجوار الآخر من حيث هو فكرة.

♦ الفاجعةُ هي ما يبقى بعدما يقال كلُّ شيء، خرابُ الكلام، وهنٌ بالكتابة، ضوضاءٌ تهمسُ: ما يبقَى بغير بقية (الشَّذريُّ).

♦ ليس على المستكينِ أن يحدُثَ، ولكنه يمثلُ، بانسلاكه في التحول الذي يحيدُ به عن المسير ليعود، وجعَ الزمن الذي يعودُ بلا حاضرٍ، آتياً دون أن يحلَّ في صبرِ المرحلة العجيبة، المنذورة لتقلبات لغةٍ تخلو من الكلام، ولغةٍ غير ملائمة، تمثلُ التوقفَ الصامتَ لما ينبغي الاستجابةُ لهُ دون إكراه. وتلك هي مسؤوليةُ كتابةٍ تتَّسِمُ بمحوِ وسْمِها، أي بانمحائها - إلى حد ما - (آناً أو بعد حين - فيما يتطلب تحقيق ذلك زمناً طويلاً) حالما تبدو أنها تتركُ آثاراً أبديَّةً أو معطَّلةً.

♦ شذرة: هي ما وراء أيِّ انكسارٍ وأيِّ تشظٍّ، هي الصبرُ بلهفه الصرف، وهي تُؤدةُ الفجأة.

♦ لا صلةَ للآخر إلاَّ بالآخر: إنه يتكررُ دون أن يكون التكريرُ تكريرَ الشيءِ نفسه، ويتضاعفُ بازدواجه إلى ما لانهاية، مؤكداً (ونافياً من ثمَّ)، ولا ينفك يصنع زمنه بمنأىً عن أي مستقبل وحاضر وماضٍ. ولن يتمكنَ الآخرُ من قَبولِ إثباتِ ذاته مثل أيِّ آخر، لأن الغيريَّةَ لا تتركهُ خاملاً، وتعتملُ فيه بطريقة غير منتجة، وتنتشلُهُ من لا شيءٍ ومن كُلٍّ، بحيثُ يسمُ، بعدم اعترافه بالقانون وبأيٍّ تعيينٍ ورغبةٍ لا راغبَ فيها ولا مرغوب، سرَّ - انفصالَ - المماتِ الجاري على كلِّ كائنٍ حيٍّ، من حيث كونُهُ إبعاداً لهذا الكائن عن ذاته الخاصة وعن مصيره ككائن حيٍّ (باستمرار، وشيئاً فشيئاً، وفجأةً في كل مرة).

♦ ما يفيدنا به أفلاطون بصدد «أسطورة الكهف»*، هو أن الناسَ، عامةً، محرومون من القدرة أو من الحق في الالتفات أو العودة.

♦ ليس التحاورُ هو الابتعادَ بالكلام عن قول ما يوجدُ - حاضر وجودٍ ما - بل هو جعلُ الكلام يبتعد عن نفسه، مجرَّداً من أيِّ وحدةٍ، ولو كانت وحدةَ ما يوجدُ، وذلك بتركه يمارس اختلافه مستجيباً لما «لم يحدثْ بعدُ» بما «لا يزال يحدث».

♦ لا توجد في «كهف» أفلاطون كلمةٌ تدُلُّ على الموت، ولا يوجد حلمٌ أو صورةٌ يمكِّنان من استشعار عدم تَشَكُّلِه. فالموتُ في اطرادٍ ونسيانٍ داخلَ هذا الكهف، يأتي من الخارجِ إلى فم الفيلسوفِ، كشيءٍ يلزمهُ الصمتُ، أو يضيع في سخرية ما يشبه الخلود، كأنه الظل المؤبد. ولم يُعيِّنِ الموتُ ضرورةً إلا لقتل منْ يعودون مخلخلينَ النظامَ ومشوِّشينَ طمأنينةَ المأوى، بعدما تحرَّروا ووجدوا السبيلَ إلى النور. إن الموتَ فعلُ قتل. والفيلسوف هو الذي يتكبدُ العنفَ الشديد ويَلجأ إليه، لأن الحقيقةَ التي يضطلع بها ويعبر عنها، من خلال العودة، هي شكل من أشكال العنف.

* أسطورةٌ رمز بها أفلاطون إلى أن اتصال النفس الإنسانية بالبدن، أشبه بسجين وضع في كهف مقيداً بالسلاسل، وخلفه نار ملتهبة تضيء الأشياء وتطرح ظلالها على جدار أقيم أمامه، فلا يرى الأشياء الحقيقية، بل يرى ظلالها المتحركة، ويظن أنها حقائق. فالكهف في هذه الأسطورة هو العالم المحسوس، والظلال هي المعرفة الحسية، والأشياء الحقيقية التي تُحدث هذه الظلال هي المُثل. الباب السابع من كتاب «الجمهورية».

♦ الموتُ الساخر: قد يكون موتَ سقراط، بصفته موتاً انقادَ بنفسه إلى الموت، فجعله سرياً أكثر منه لا واقعياً. وإذا كان «ممكنُ» الكتابةِ مرتبطاً بـ«ممكنِ» السخريةِ، فإننا نفهمُ سببَ كونهما مخيِّبينِ للآمال وغير مطلوبين، إذ يقصيان أيَّ تحكُّم. (سيلفيان أغاسينسكي).

♦ ليس بوسعنا تذكُّرُ الحلم؛ فإن حدثَ - ولكن من أيِّ جهةٍ؟ وفي أيِّ ليلةٍ؟ - فإنما يحدث عبر نسيانٍ، لا علاقة له بالرقابةِ والكبت وحدهما. إننا نحلم بلا ذاكرة، حيث يصير أيُّ حلمٍ مؤقتٍ شذرةً من استجابةٍ لموتٍ سحيقٍ، يمحوهُ تكرير الرغبة.

لا توقُّفَ ولا انقطاع بين الحلم واليقظة. وبهذا المعنى يمكن القول: أيها الحالمُ، لنْ تقوَ على الاستيقاظ أبداً (ولن ينادي عليكَ أحدٌ، أو يقطعَ عليكَ حلمكَ).

♦ لا نهايةَ للحلم ولا بدايةَ للأرق، ولا يجتمعان. والكلامُ الجدليُّ، دون سواه، هو الذي يجمعُهما في علاقةٍ بغيةَ حقيقةٍ معينة.

♦ يلزم التفكيرُ بطريقة تختلفُ عن تفكيره، حيث يحضرُ الآخرُ في الفكر اقتراباً واستجابةً.

♦ سيرةُ الكاتب: توفيَ، عاشَ وماتَ.

♦ لو كان بوسع الكتَابِ أن يبدأَ لأول مرة حقاًّ، لكانَ انتهى إلى الأبد منذ زمنٍ.

♦ ما يجعلنا نتوجسُ من الجديد ونرغبُ فيه، هو صراعُهُ ضدَّ الحقيقة (القائمة)، مثلَ صراع الأقدمينَ، الذي لا يزالُ انتصارُ العدل فيه ممكناً.

♦ لا أحد يتوقع الفاجعةَ قبلَ وقوعها: ولا أحد يعرفها حين وقوعها: ذلك لأن الفاجعةَ التي قلبتْ كلمة وجود، لم تحدثْ، ولم تتحققْ ما دامت لم تبدأ بعدُ: وردةٌ مبرعمةٌ.

♦ عندما يدهَمُ كلُّ شيءٍ يعمُّ الضياءُ بغير نورٍ، ضياءٌ تعلنُ عنهُ بعض العبارات.

♦ إنه تمجيدُ الحياة التي بدونها يتعذَّرُ العيشُ وفق حركة المهات.

♦ سِمةُ الفاجعة: ليس الانتصارُ والمجدُ مقابليْنِ لها، ولا من جنسها، رغم الفكرة الرائجة التي تتوقعُ في القمة تردِّياً؛ فليس للفاجعة ضدٌّ، ولا هي ابتذالٌ. (وهذا هو السبب الذي يجعل الجدلَ أكثرَ الأشياء غرابةً بالنسبة إليها، حتى في لحظته المدمرة).

♦ تَسأُلنا: ماذا نفعل، وكيف نعيش، ومن هم أصدقاؤنا. كتومةٌ، كأنَّ أسئلتها لا تَسأَلُ. وعندما نسألها، بدورنا، عن عملها، تبتسمُ وتقومُ، كأنها لم تكنْ حاضرةً معنا قطُّ. تأخذُ الأمورُ مجراها. ولا تزعجنا هذه الفاجعة.

♦ يعني عدمُ الخبرة بالموت أيضاً: بلادةَ المهات، كمن لم يتعلمْ، أو منْ تغيَّبَ عن فصول الدراسة.

♦ وبما أن الجديدَ غيرُ قادرٍ على أن يتخذَ لهُ موقعاً في التاريخ، فإنهُ الأقدمُ أيضاً، واللاتاريخيُّ الذي يدعونا إلى الاستجابة له، كأنه المستحيلُ واللامرئيُّ المفقودُ تحت الأنقاض.

♦ أنَّى لنا أن نعرف بأننا مبشِّرينَ، إنْ كانت الرسالةُ، التي يفترضُ فيها أن تجعلنا رُسُلاً، تتقدَّمُنا بأزليةٍ كاملةٍ، لتقضي بأن نظل متأخرين إلى الأبد؟

إننا مبشرون، سائرون إلى الأمام، بما لا طاقة لنا به؛ وحينما نصلُ يكونُ زمنُنا قد انصرمَ فعلاً، والمسيرُ انقطعَ.

♦ إذا هدَمَ الاستشهادُ، بقوته المُشَظِّيةِ، النصَّ الذي يكثفهُ إلى أن يصيرَ مجرَّدَ اقتلاعٍ بشكل مسبق، فضلاً عن كونه مجتزءاً منه، فمن المحالِ الاستشهادُ بالشذرةِ التي لا نصَّ لها ولا سياق.

♦ لماذا تنطوي كلُّ المصائب المنتهية والممتدة والشخصية وغير الشخصية، على المحنة التاريخية، غير المؤرخة، لبلدٍ يكاد يمَّحي من الخريطة من فرط تقليصه، علماً بأن تاريخه يتجاوز تاريخ العالم؟ لماذا؟

♦ لم يكن عدم رضاه عن كتب الآخرين داعيةً إلى الكتابة - إن كانَ يكتبُ فعلا - (علماً بأنه معجبٌ بها جميعها)، بل لأنها كتُبٌ لا يعثر على مراده في كتابتها.

♦ الكتابة ضرورةٌ، ليتذاكرَ النفيُ والحيادُ خصيصَتَهما، في اختلافهما الذي لا يزالُ محجوباً، وفي تجاورهما الأشدِّ خطورةً؛ وتتمثلُ تلك الخصيصةُ في أن أحدهما عاملٌ، والآخرُ معطِّلٌ.

♦ النهارُ فقيرٌ؛ ويتيحُ لهُ هذا الفقرُ الذي قد يكونُ ضرورياً بالنسبة إليه، إذا لم يتجردْ من أيِّ جوهرٍ، ألاَّ يمْثُلَ في حضورٍ ما، وألا يمكُثَ في جديدٍ أو قديمِ آنٍ ما.

♦ فاكتُبْ لئلاَّ تَهدِمَ وألا تحافظَ وألاَّ تنقلَ وحسب، أُكْتبْ بتأثير الواقع المُحال الذي هو نصيبُ الفاجعةِ التي تدلهمُّ فيها كلُّ حقيقةٍ، سالمةً وسليمةً.

♦ ثقةٌ في اللغة: إنها تتحددُ في اللغة - بصتفها عدمَ ثقةٍ في اللغة: فاللغةُ هي التي قد ترتابُ في نفسها، بالأحرى، إذ تعثرُ في فضائها على مبادئ ثابتةٍ لنقدها. وهذا هو سببُ اللجوء إلى الاشتقاق (أو التخلي عنه)؛ ومصدرُ الدعوة إلى التسليات الجناسية والتقليباتِ البهلوانيةِ المرصودةِ لمضاعفة الكلمات إلى ما لانهاية، بحجة تحريفها. ولكن ذلك كله مسوَّغٌ - بدون جدوى - بشرط استعماله في آنٍ واحدٍ (قبولاً ورفضاً)، دونما اقتناع أو توقف. ويظلُّ مجهولُ اللغة مجهولاً.

إنَّ الثقةَ - الارتيابَ في اللغةِ نزعةٌ وثنيةٌ، تختارُ كلمةً ما لتلعبَ بها، في متعةِ وضنكِ الانحراف المكنونِ الذي لا يزالُ يفترضُ استعمالاً جيداً. إنَّ فعلَ الكتابةِ زوغانٌ، قد يسلبنا حقَّنا في لغةٍ ما، حتى ولو كانَتْ منحرفةً ومصحَّفةً - إنه زوغانُ الكتابة الذي يصفُ على الدوام، وصداقةُ المجهول غير المرغوب فيه، و«الواقعيُّ» العصيُّ عن أيِّ بيانٍ وعن أيِّ كلامٍ ممكن.

كاتبٌ رغماً عنه: لا يتعلق الأمر بأن يكتب رغماً عنه أو ضدَّ نفسه، في علاقة تناقضٍ أو عدم توافقٍ مع الذات أو مع الحياة أو مع الكتابة (وهذه هي سيرةُ النادرة)، بل في علاقةٍ أخرى، يستقيلُ منها الآخرُ، ولا ينفك يقيلُنا حتى في حركة الانسحاب - وهذا مصدرُ الأسماءِ المبتذلة؛ كالواقع والمجد أوالفاجعة التي يثبُت أو يسقطُ بوساطتها المنفصل عن اللغة، نتيجة تسرعه. وقد يكون كلُّ اسمٍ - وخاصةً الاسمُ الأخيرُ الذي يتعذَّرُ التلفظُ به - نتيجةَ نفاد الصبر.

♦ يسطعُ الضوءُ - والوميضُ يخبو في الصفاءِ ولا يُضيءُ (التشتُّتُ الذي يجرسُ أو يهتزُّ إلى درجة التوهج). وهذا اللمعانُ هو الدوِيُّ الكاسرُ للغةٍ بلا معنى.

♦ لا غاية للمماتِ: قد يجدُ الفكرُ نفسَهُ (بحركة الجمود هذه) خارجَ أيِّ نزعةٍ غائيةٍ، وربما خارج مجاله. ويبدو أنَّ الصبرَ يفرضُ علينا، بدأبه البريء وبمعاني المسؤولية دون المجانية، أنْ نفكرَ بلا هدفٍ كما نموتُ - وبهذا يطأُ المجهولُ الذي لا لغةَ لهُ عتبتَنا.

نفكرُ كما نموتُ: بلا هدفٍ أو قوةٍ أو وحدةٍ، ودونما «كاف التشبيه» تحديداً - وهذا هو سببُ انتفاء هذه الصياغةِ بمجرد أن يتمَّ التفكيرُ فيها، أيْ أن يُنظرَ إليها من جميع الجوانب؛ من حيث عدمُ توازنها وإيغالُ معناها وإفراطُ تأويله - كأن نقولَ خروجٌ، خارجٌ.

والتفكير كالموت صيغةٌ تُقصي «كافَ التشبيه» من الفكر، فإنْ حذفنا هذه الأداةَ وكتبنا تفكير: ممات، قاصدين الاختزالَ الترادفي، فإنها تظل، رغم ذلك، لغزاً وفضاءً يصعب اقتحامُه. وقد يكون انعدامُ الصلة بين الفكر والممات صيغةً لعلاقتهما، ولا يعني ذلك أن التفكير يتقدم نحو الممات بتوجهه نحو آخره، بل لأنه لا يتقدم نحو ذاته. وبهذا تكتسب أداة التشبيه توقدَها: لا آخرَ ولا ذاتَ.

هناك ضربٌ من التقهقرِ في الارتقاءِ بين التفكير والممات: فكلما فكَّرنا في غياب فكرٍ (محدَّدٍ)، ارتقينا نحو الهاوية خطوةً خطوةً، نحو السقوط العموديِّ والتردي رأساً. وليس التفكيرُ سوى ارتقاءٍ أو تقهقرٍ، ولكنه لا يكتسبُ فكرة محددة، تمكّنُهُ

من التوقُّفِ والعودة إلى ذاته ـ وهذا مصدرُ دُوارِهِ الذي يعدُّ مساواةً في الآن نفسِه، مثلما المماتُ ثابتٌ على الدوام؛ ساكنٌ (فتّاك).

♦ إذا كانت الروحُ هي الحيويةَ الدائمةَ، فإنَّ الصبرَ هو اللاروحُ والجسدُ باستكانته الجثمانيةِ التي تتألمُ كلياً أو جزئياً، والصرخةُ التي يخفيها الكلام، وهو لاروحيٌّ المكتوبِ: إنه الحياةُ نفسُها، كأنه ظلُّ الحياة وهبةٌ أو إنفاقٌ حيٌّ حتى الممات.

♦ إن صيغةَ «من قبلُ» أو «ما فتئَ» هي سمةُ الفاجعة، والمستثنى من القصة التاريخية: فما سنكابدُهُ نحنُ ـ ومن سوانا؟ ـ قبلَ أن يحلَّ بنا، هو الرعبُ الذي يشبهُ استكانةَ الخطوةِ إلى الماوَراء. والفاجعةُ هي اسمُه غيرُ الملائم، والاسم الشخصيُّ المتلاشي (ديريدا)، حيث لا اسمَ ولا فعلَ، سوى بقيَّةٍ، قد تمحو كلَّ ما يتراءى وكلَّ ما يقالُ: بقيةٌ لا طائل منها ولا مكسب ـ ولا يبقى غيرُ الصبرِ والتردد، حينما يتوقفُ الإلغاء L'Aufhebun الذي غدا متعذرَ التطبيق. هيجل: «إن البراءةَ هي اللافعلُ لا غير (غيابُ الإجراء)».

♦ الفاجعةُ هي هذا الزمنُ الذي لا يمكنُ المخاطرةُ فيه بالحياةِ المأمولةِ مطلقاً، رغبةً أو كيداً أو عنفاً؛ زمنٌ يخرسُ فيه النفيُ ويتعقبُ الناسَ لانهائيٌّ (جيشانٌ) هادئٌ، لا يتجسَّدُ ولا يُدركُ.

♦ لا يفكرون في الموت، لأنهم لا يرتبطون بشيء سواه.

♦ قراءةٌ في ما كُتبَ: من يتحكَّمُ في الموت (الحياةِ العاجلة)، يطلقُ العنانَ للانهائيِّ الممات.

♦ استكانةُ اللغة: نستطيعُ، إذا استعملنا اللغة الهيجيلية، بتصرف طفيف، أن نثبتَ أنَّ المفهومَ هو الموتُ ونهايةُ الحياةِ الطبيعية والروحية، وأنَّ المماتَ هو عتمةُ الحياةِ؛ أي ما وراءَ الحياةِ، دونما فعلٍ أو ردِّ فعلٍ أو عدمِ وجودٍ، بصفتها حياةً لا موتَ فيها، وهلاكاً أبدياً يخترقنا، بينما نستمر في حديثنا، كما لو كنا نتحدثُ بعد الممات، منصتينَ بصمتٍ إلى صدى ما كان ولا يزال: العبورَ.

♦ لا يزالُ الآخرُ هو الغيرَ، ولايزال الغيرُ آخرَهُ، متحرراً من أيِّ مِلكيَّةٍ ومن أيِّ معنىً حقيقيٍّ، وبهذا يفوقُ أيَّ سمةٍ من سمات الحقيقية وأيَّ علامةِ نورٍ.

♦ المماتُ، على الإطلاق، هو الفجأةُ الدائمةُ التي تستمرُّ بها الحياةُ راضيةً رغم ذلك. فجأةٌ ما حدثَ ولا يزالُ يحدثُ.

♦ تعاني المعاناةُ من كونها بريئةً، فتسعى إلى أن تصيرَ مذنِبَةً، كي تروِّحَ عن نفسها. ولكن الاستكانةَ الكامنةَ فيها، تتنصلُ من أيِّ خطإ: من المستكينِ البعيد عن الإفلاسِ، ومن المعاناة التي تَسْلَمُ من فكر الخلاص.

♦ ما من فاجعةٍ إلا لأنها متعذرةٌ دائماً. وتلك هي نهايةُ الطبيعة ونهايةُ الثقافة.

♦ من الخطير أن تتخذَ الفاجعةُ معنىً عوض أن تتشكَّلَ.

♦ الكتابةُ «تشكيلُ» معنىً غائبٍ في ما لا يتشكَّلُ. وليس المقصود بالمعنى الغائبِ (غيابَ المعنى، ولا معنىً عصيّاً أو محتملاً أو خفياً). فقد تكونُ الكتابةُ إبرازَ شيءٍ من قبيل المعنى الغائب، وتضييفَ الاندفاعِ السلبيِّ الذي لمْ يصرْ بعدُ فكراً، بصفته فاجعةَ الفكرِ. وصبرَهُ. وقد يقومُ بينهما اتصالٌ وانفصالٌ في معنىً غائبٍ ـ الصداقةِ. وقد يُسندُ معنىً غائبٌ «تأكيدَ» الاندفاعِ إلى ماوراءَ الخُسران، بصفته اندفاعَ المماتِ الذي يحملُ معهُ الخسرانَ المفقود. ولا يمرُّ هذا المعنى من خلال الوجود خلواً من أيِّ معنى ـ كأنه حشرجةُ معنىً، ومعنىً يحتضر. ولهذا يصعبُ وضعُ تفسيرٍ معينٍ للكتابة؛ لأن التفسيرَ يدلُّ وينتجُ المعنى، ولا يطيقُ معنىً غائباً.

♦ رغبةُ الكتابة، كتابةُ الرغبة. رغبةُ المعرفةِ، معرفةُ الرغبة. لا نتوهمْ بأننا قلنا شيئاً يُذكرُ بهذه التقليبات. فالرغبةُ والكتابةُ لا تلزمان مكانهما، وتعبرُ إحداهما فوق الأخرى: وليستا لعباً بالكلمات، لأن الرغبةَ لا تزالُ رغبةَ مماتٍ، وليستْ تمنياً. ومع

ذلك فهي قوةٌ عاجزةٌ تعبُرُ، من خلال صلتها بالرغبة وبعدم الرغبةِ أيضاً، فعلَ الكتابةِ الذي يعدُّ تمزُّقاً مرغوباً وغيرَ مرغوبٍ، يكابدُ كلَّ شيءٍ إلى أن ينفد صبره. إننا نعيش رغبةً Wunsch تحتضرُ ورغبةَ مماتٍ دون مصادفةٍ في عتمةِ الأجل.

♦ رعايةُ المعنى الغائب.

♦ يتأكدُ – في الشك وبالشك – أنْ لا صلةَ لأيِّ شذرةٍ بالشذريِّ. ويتخذُ الشذريُّ تميُّزه، بصفته «قوَّةَ» الفاجعةِ التي لم تختبرْ، والكثافةَ الفاجعةَ التي تنأى عن اللذةِ والانتشاء: فقد يكون الشذريُّ تلكَ السمةَ التي لا يزالُ يهددُها بعضُ النجاح. ولن تتحققَ أيُّ شذرةٍ، أكانتْ مرضيةً أم مشيرةً إلى المَخرجِ أو إلى إيقاف الخطإ، إلا لكونها تتكرر وتتعطَّلُ بالتكرير مهما تكنْ فريدةً.

ولنتذكَّرْ. إنَّ التكريرَ: تكريرٌ غيرُ دينيٍّ، وعودةٌ غيرُ مرغوبٍ فيها دون تأسُّفٍ أو حنين. والتكريرُ: تكريرُ الأقصى وانهيارٌ شاملٌ وتدميرٌ للحاضر.

♦ لا تُصقَلُ المعرفةُ ولا تشذَّبُ إلا في التخوم، حينما تكُفُّ الحقيقةُ عن أن تكونَ سلطاناً تخضَعُ له المعرفةُ. فغيرُ الحقيقيِّ، الذي ليس هو الخاطئَ، يجذبُ المعرفةَ خارجَ النظام، في فضاءِ انحرافٍ، لم تعدْ فيه الكلماتُ المفاتيحُ مهيمنةً ولم يعد التكريرُ موجِّهاً للمعنى (بل صار انهياراً للقصيِّ) الذي لم تعد معه المعرفةُ مرتهنةً إلى ذاتها، دون أن تمرَّ إلى اللامعرفة، ولا منتجةً، بل أضحت متغيرةً تدريجياً، ماحيةً نفسها: ليس بصفتها معرفةً، بل بصفتها أثراً للمعرفة.

لا مُسبقَ في المعرفة التي يجبُ أن تتحررَ دائماً من المعرفة، ولا حضور فيها للمعرفة، ما دامت لا تخلفُ نفسها. لا تطبِّقُ معرفةً ولا تكرِّرُها. تلك هي نهايةُ النظرية التي تمتلكُ المعرفةَ وتنظِّمُها. إن الفضاء مشْرَعٌ أمامَ «النظرية الخيالية» التي تواجهُ خطر الموت، باعتمادها التخييلَ. واعلموا أيها المُنظِّرونَ أنكم فانونَ، وأن النظريةَ هي الموتُ القابعُ فيكم. اعلموا ذلك واعرفوا رفيقكم. ومن الأكيد أنكم «لن تتقدموا خطوةً واحدةً بغير تنظير»، ولكنها خطوةٌ أخرى نحو هاوية الحقيقة. ومن هنا تنبثقُ الجلَبَةُ الصامتةُ والكثافةُ المُضمَرَةُ.

عندما تنتهي هيمنةُ الحقيقة، أي عندما تكفُّ الإحالةُ إلى تناوب الصواب - الخطإ (وكذا توافقهما) عن فرض نفسها، حتى ولو كانَ مثلَ عملِ الكلامِ الآتي، تستمرُّ المعرفةُ في البحث عن نفسها وعن انتظامها، ولكنها تبحث عن ذلك في فضاءٍ آخرَ لا توجيهَ فيه البتةَ. وعندما تغدو المعرفةُ معرفةَ حقيقةٍ، فإن الأمرَ يتعلّقُ بمعرفةٍ: تُلهبُ الفكرَ، كأنها معرفةُ صبرٍ لانهائيٍّ.

♦ عندما يوحي كافكا لأحد أصدقائه بأنه قد يصبحُ مجنوناً إذا لم يكتب، فإنه يعلمُ أن الكتابةَ جنونٌ فعلاً، وأنها جنونُه، كأنها يقظةٌ وأرقٌ خارجَ الوعيِ. هي جنونٌ ضدَّ الجنون: ولكنه يعتقدُ أنه متحكِّمٌ في أحدهما بالاستسلام له؛ أما الآخرُ فيُخيفُهُ الآخرُ، بل هو خوفُهُ الذي يخترقه ويمزقه ويمجِّدهُ، كما لو كان عليه أن يتحملَ قوة الاستمرار كلِّها دون كلل، متحدِّثاً عن هذا التوتر الذي لا يطاقُ، بذعرٍ لا يخلو من إحساسٍ بالمجد. ذلك لأن المجدَ هو الفاجعة.

♦ قبولُ التمييزِ الآتي: «يَلزمُ أنْ» وليس «عليكَ أنْ» - ربما لأن الصيغةَ الثانيةَ موجَّهةٌ إليك، فيما الصيغةُ الأولى إثباتٌ خارجَ القانون، ولا شرعيةَ له، وضرورةٌ غير لازمة؛ ورغم ذلك هو إثباتٌ؟ عنفٌ؟ إنني أبحثُ عن «لا بُدَّ» بصيغةِ استكانةٍ استهلكها الصبرُ.

♦ ولكنَّ شيئاً ما يجبرني على هذه المغامرة القديمة، اللانهائية التي تنأى عن المعنى، فيما أتابعُ بحثي عنه سُدى، وأنا في خضمِّ الفاجعة، وأنتظرهُ كمن لا يأتي، بيدَ أنه صبرُ ترقُّبي.

♦ لنفترض أن لكلِّ واحدٍ جنونَه الخاص. قد تكونُ المعرفةُ، بدون حقيقةٍ، عَمَلَ أو إنصاتَ تفرُّدٍ شديدٍ، مماثلٍ لهذا الجنون «الخاص»، إذ إن كلَّ خاصٍّ هو جنونٌ، حالما نسعى إلى التواصل بوساطته على الأقل.

♦ إذا كانت المعضلةُ هي: الهذيانَ أو المماتَ، فلن نعدمَ جواباً، وسيكون الهذيانُ قاتلاً.

♦ لاشيءَ في حُلمه، لاشيءَ غير الرغبةِ في الحلم.

♦ عندما أقول عقبَ نيتشه: «يَلزمُ» - بما بين فعلي يلزم ويوشك من لعبٍ - فإنني أقولُ أيضاً: إنَّ كلمات يُخفقُ ويَسقطُ ويُحاتلُ، تعني الشروع في السقوط، حيث إن القانونَ يظلُّ يأمرُ أثناءَ سقوطه، وبذلك ينجو بصفته قانوناً.

♦ بوسعه أن يقرأ كتاباً، شيئاً مكتوباً، نصاً - ولكن ليس دائماً، وهل يقوى على ذلك؟ - لأنه يحافظُ على صلةٍ معيَّنةٍ بفعل الكتابة إذ يفقدها. ولا يعني ذلك أنه يقرأُ بكل سرور ما قد يفتح شهيَّتَه للكتابة - فالكتابةُ بدون رغبة جزءٌ من الصبر واستكانةِ الكتابة - بل يقرأُ ما يصعقُ الكتابةَ ويؤججُ عنفَها بتدميرها، أو لنقلْ ببساطةٍ شديدةٍ إنه على صلةٍ بالاستكانة السحيقة وبالمجهول وبالسرِّ المطلقِ والضعف الإنسانيِّ.

♦ لا ينبغي أن نجعلَ الكتابةَ منيعةً مطلقاً: معروضةً لأهواءِ تفسيرٍ مختزِلٍ، ومحتجزَةً أو مستهجنةً على الدوام.

♦ غايةُ القانونِ: أن يبنيَ السجناءُ سجنَهم بأنفسِهم. ذلك هو أوانُ المفهومِ وسمةُ النظام.

♦ الموتُ في النسق الهيجيلي (في كلِّ نسق) موتٌ فاعلٌ، ولا شيءَ يموتُ أو يستطيعُ الموتَ فيه. وما يبقى بعد النسق، بصفته حصيلةً لا طائل منها: هو اندفاعُ المماتِ في جَديده المتكرر.

♦ كم توهمُ كلمةُ «جسد»، وخُطورَتُها، بالبقاء خارجَ المعنى، دون أن تتلوثَ بالوعي واللاوعي. وعلى هذا النحو يعود الطبيعيُّ وتعود الطبيعة بطريقة ماكرة. فليس للجسد انتماءٌ، بل هو فانٍ خالدٌ ولا واقعيٌّ ومتخيَّلٌ وشذريٌّ. لقد كان صبرُ الجسدِ هو الفكرةَ ولا يزالُ.

♦ عندما تقول: أُحبُّ ساد*، فيلزمُ أن لا تكونَ لك أيُّ صلةٍ بساد. إنه لا يُحَبُّ ولا يُطاقُ، وما يكتبُهُ يغضُّ الطرفَ عنّا تماماً، بإغوائنا تماماً: وتلك هي غوايةُ الزوغان.

لقد دمَّرناهُ وحرَّرنا النجمَ ـ ولن يُشَّعَّ بعد الآن: ونجمُ الفاجعةِ يدورُ معتماً ومتوارياً في القبر الذي لا يحملُ اسمه الشهير، كما كانَ يتمنّى.

ولكن لاشك أن لساد سخريةً ما (وقدرةً على التذويب)؛ ومن لا يستشعرها، فإنما يقرأُ مؤلِّفاً ذا نسقٍ وحسبُ؛ فلا جديَّةَ فيه، أو لنقلْ إنَّ جديَّتَهُ هي الاستهزاءُ بالجدية، ومثلما يمرُّ الهوى فيه بلحظةِ فتورٍ وسريّةٍ وتحييدٍ، تمرُّ الاستكانةُ اللانهائيةُ والخمولُ أيضاً. وتلك هي السخريةُ الكبرى - وليست السخريةَ السقراطيةَ: بصفتها تجاهلاً مخادعاً ـ بل تخمةُ عدم الملاءمةِ (حين يغدو كلُّ شيءٍ غير ملائم)، وهي الموارَبَةُ الكبرى التي قيلَ وتكرّر فيها كلُّ شيءٍ، وصمتَ في النهاية.

♦ لا ينبغي استعمالُ إمَّا أوْ، فذاك منطقٌ بسيطٌ، ولا ينبغي استعمالهما معاً، لأنهما ينتهيان إلى إثباتِ نفسيهما بشكل جدليٍّ أو إلزاميٍّ (تضاداً آمناً)؛ فأيُّ ثنائيةٍ وأيُّ نزعةٍ مثنويةٍ (أكانت تقابلاً أم إمكانَ انسجامٍ، حتى ولو كانَ زائلاً) تجذبُ الفكرَ نحوَ تيسيرِ التبادلاتِ: لتُجرى الحساباتُ. **إيروس ثاناطوس**: ما زالا قوتين؛ **والواحدُ** هو المهيمنُ. ولا يكفي فصلهما، لأن الفصلَ جدلٌ ناقصٌ. لا وجودَ لغريزة الموت، فبواعثُ الموتِ حشودٌ مذهولةٌ اجتُثتْ من الوحدة.

♦ أعودُ إلى الشذرة: بما أن الشذرةَ ليست فريدةً من نوعها، فليسَ لها، مع ذلك، أيُّ حدٍّ خارجيٍّ ـ والخارجُ الذي تهوي في اتجاهه ليس عتبَتَها، وليس لها، في الآن نفسه، أيُّ حدٍّ داخليٍّ (وما هي بالقنفذ المنطوي على نفسه)؛ ومع ذلك فهي شيءٌ جادٌّ، وجدَّتُها لا ترجعُ إلى إيجازها (لأنها قد تطولُ مثل سكرات الموت)، بل إلى الصَّعَدِ والخنق حتى الموت: وكم من أنشوطة تطايرت (ولا تزال). فلا امتلاءَ ولا فراغ.

* دوناتيان ألفونس فرانسوا دو ساد (1740 ـ 1814)، روائي وفيلسوف ورجل سياسة فرنسي، قضى معظم حياته في السجن، بسبب أفكاره التحررية التي بثها في كتاباته، وخاصة الجانب الإيروسي منها. وظلت أعماله ممنوعة إلى أن اعتنى بها جاك بوفري، وأخرجها سنة 1957. وإليه تنسبُ «السادية».

♦ لا تزالُ الكتابةُ عنفاً: بكل ما فيها من تصدُّعٍ وحطام وتشظٍّ وتمزُّقٍ مُمزَّقٍ في كل شذرةٍ، بصفته تفرُّداً حادّاً وطرفاً مسنوناً. ورغم ذلك يظلُّ هذا الصراعُ حواراً بالنسبة إلى الصبر. فالاسمُ يُستهلكُ، والشذرةُ تتشذّرُ وتتفسّخُ. وتعبرُ الاستكانةُ صابرةً كأنها رهانٌ يضمحلُّ.

♦ التلاشي رغبةٌ في السقوط، بصفتها باعثاً له وعُدولاً عنه، ومع ذلك لا يزالُ السقوطُ المتعدِّدُ يحدثُ باستمرار، حيثُ يتشبّثُ الواحدُ بالآخرِ الذي هو ذاتُه عينُها وذوبانُ وانتثارُ ـ هذه الذات، فيكونُ التشبُّثُ هو التسَرُّعَ عينَهُ والهروبَ المرعبَ والموتَ خارجَ دائرة الموت.

♦ قد لا نتمكنُ من «قراءة» هيجل، ما لم نقرأه. فقراءتُهُ وعدمُها، وفهمُه وتجاهُلُهُ ورفضُهُ، ناجمٌ عن تأثيرِ موقف هيجل، أو سيكون لا محل له. وتدفعنا كثافةُ اللاجدوى، دون سواها، إلى موتٍ ـ موتِ القراءةِ وموتِ الكتابةِ ـ يُبقي هيجل حيّاً في كذبةِ المعنى المكتمل. (إن هيجل هو الماكرُ، وهذا ما يجعلُهُ عصيّاً، مجنوناً بجدِّيته، ومزيِّفاً الحقيقةَ: «غشّاشاً» إلى درجة يغدو معها سيِّدَ السخرية دون علمه ـ (سيلفيان أغاسينسكي*).

♦ ما المثيرُ في النسق، وما المتعثِّرُ فيه؟ إن السؤالَ نفسَه متعثِّرٌ ولا يشكلُ سؤالاً. وما يتجاوزُ النسقَ ويطغى عليه هو استحالةُ إخفاقه واستحالةُ نجاحه أيضاً: إذ لا يبقى ما يقالُ بهذا الصددِ غيرُ صيغةٍ للسكوتِ (أي صمتِ الكتابةِ الناقص)، من حيث هي صيغةٌ قادرةٌ على إيقافِ النسق وتركِهِ معطَّلاً ومعرَّضاً لجديَّة السخرية.

♦ المعرفةُ المعطَّلةُ؛ مهما تكن ألفاظُ هذه العبارة غير مناسبة، فإننا لا نستطيعُ أن نسمحَ بكتابة الكتابةِ الشذريةِ، إلا إذا أبقتِ اللغةُ المعرفةَ في حال الخمول، أو أدّتْ إلى تعطيلها، بعدَ أن تستنفد هذه اللغةُ سلطةَ نفيها وقوةَ إثباتها. وليست الكتابةُ خارجَ اللغةِ سوى نهايةِ المعرفةِ (التي لا نهايةَ لها)، ونهايةِ الأساطيرِ وتآكُلِ اليوطوبيا وقسوةِ الصبرِ الشديد.

* سيلفيان أغاسينسكي (1945)، فيلسوفة فرنسية، أسست إلى جانب جاك دريدا فريق البحث في تدريس الفلسفة (غريف)، وهي إحدى الناشطات في الحركة النسائية العالمية. من أعمالها «*Politique des sexes*»، «*Femmes entre sexe et genre*».

♦لا يتعيَّنُ الاسمُ المجهولُ:

المحرقَةُ حدثٌ تاريخيٌّ أكيدٌ ومؤرَّخٌ، احتضَنَهُ التاريخُ فافتقدَ المعنى حركته فيه، وتدمَّرتِ الهبةُ، هبةُ الاستكانة نفسها، بصفتها هبةَ ما لا يوهَبُ، دونما اعتذارٍ أو موافقة، ودونَ أن يمتلكَ أيُّ شيءٍ حقه في إثبات نفسه أو نفيها. فكيفَ الاحتفاظُ به، ولو في الفكر، وكيف للفكرِ أن يحفظ المحرقةَ التي ضاعَ فيها كلُّ شيءٍ، وضاعَ معهُ الفكرُ الحارسُ؟

في الكثافةِ القاتلةِ، يقبعُ الصمتُ الهاربُ من الصرخةِ التي لا تُعدُّ ولا تُحصى.

♦ قد يكون في الموتِ شيءٌ أقوى من الموت: إنه المماتُ نفسُه - كثافتُه واندفاعُ المستحيلِ المرغوبِ عنهُ، إلى أن يتوطَّنَ في المرغوبِ فيه. إن الموتَ سلطةٌ وقوةٌ أيضاً - ولذلك فهو محدودٌ - يُحدِّدُ أجلاً، ويُؤجلُ، أي أنه يَعدُ بيومٍ خطيرٍ وضروريٍّ وغيرِ معلومٍ. ولكن المماتَ ليسَ بسلطةٍ، فهو ينتزعُ من الحاضرِ، ويظلُّ اختراقاً للعتبةِ، ويستبعدُ أيَّ مُهلةٍ ولا يحرِّرُ ولا يُأوي. وقد نحتمي في الموتِ توهُّماً، حيثُ يعلنُ القبرُ عن توقُّفِ السقوطِ، ويكونُ الجنائزيُّ مَنفذاً في هذا الوضع الحرجِ. ويظل المماتُ هو الهاربَ الذي يُفضي إلى الهروبِ، بشكل غير محدَّدٍ ومستحيلٍ ومكثَّفٍ.

♦ خيبةُ الفاجعة: لا تستجيبُ للانتظار ولا تسمحُ بأن تكونَ محطَّ اهتمامٍ أو مساعدة، فهيَ بمنأىً عن أيِّ توجيه، حتى ولو كانَ تضليلاً أو مجردَ إلهاء.

♦ تظلُّ الرغبةُ متصلةً بأقاصي النجم، متضرِّعةً إلى السماءِ، لائذةً بالكون. وبهذا تنصرفُ الفاجعةُ عن الرغبةِ بالتأثيرِ البالغِ الذي يقوم به المستحيلُ غيرُ المرغوب فيه.

♦ نورٌ، شعاعُ النجمِ، جوابٌ عن يوم يسألُ، نومٌ حين يأتي الليلُ. «ولكن من ذا الذي سيحتجبُ عن عينٍ منْ لا ينام؟» لا بدايةَ للسهر ولا نهاية. فالسهرُ على الحياد. والمتكلم «أنا» لا يسهرُ: نسهرُ والليلُ ساهرٌ، يستنفد الليلةَ إلى أن يصلها بالليلة الأخرى حيث لا مجال للنوم. لا سهرَ إلا في الليل. فالليلُ غريبٌ عن اليقظة التي تتجلى وتتحققُ وتقودُ العقلَ النيِّرَ نحوَ ما يجبُ أن يحتفظَ به في دائرة التأمل، أي في حماية الهوية. السهرُ غرابةٌ: لا يصحو، كأنما استفاقَ من نومٍ قد يسبقه، بصفته صحواً وعوداً ثابتاً

وملحّاً إلى سكونِ السهر. هذا يسهرُ: دون أن يراقب أو يتجسس. الفاجعةُ تسهرُ. وعندَ السهرِ، حيث يفسحُ الوعيُ النائمُ المنفتحُ على اللاوعيِ المجالَ لنور الحلمِ، لا يتجلى الساهرُ،أو استحالةُ النومِ في عزِّ النومِ، بإمعان النظر وباللمعان العاكسِ. من يسهر؟ إن حيادَ السهر أزاحَ السؤالَ: لا أحدَ يسهرُ. وليس السهرُ قدرةَ المتكلم على السهر، فذلك ليس قدرةً، بل هو بلوغُ اللانهائيِّ بغير قدرة، والتعرُّض لآخَرِ الليلة التي يتخلى فيها الفكرُ عن عنفوان اليقظة والاستبصار الدنيوي والتحكُّم النافذ، ليستسلمَ لمماطلةِ الأرق غيرِ المحدود، أي للسهر الذي لا يسهرُ، وللكثافة الليلية.

♦ قد تعتملُ خيبةُ الأمل داخلَ الفاجعة، ما لَمْ تتَّسمْ هذه الأخيرةُ بصفتها رُعبَ الخارجِ، حيث السقوطُ والهروبُ جمودٌ - أي جمودُ حركةٍ. ولا تسمحُ خيبةُ الأمل بأن يقيمَ الاستثناءُ في العلُوِّ، بل تقوم بالإسقاطِ خارجَ المُدركِ دونَ توقف، وخارجَ القدرةِ (دونما شكل أو محتوى). الاستثناءُ ينفلتُ، وخيبةُ الأمل تُحجُبُ. وقد يكونُ الوعيُ كارثياً مع بقائه وعياً؛ فهو لا ينقلبُ، بل يُضيِّقُ الانقلابَ. والعودةُ التي تجتثُّ من الحاضرِ هي التي قد تحيدُ عن الوعيِ - اللاوعيِ دون سواها.

♦ الأرقُ مُحادثةٌ في الليلِ، وليسَ مقارعةَ الحججِ ببعضها، بل هو الرجَّةُ القصوى التي تخلو من الأفكار، والارتجاجُ الخافتُ إلى درجة الهدوء (مثلَ التفسيرات الواردة في قصة «القصر» بصفتها قصةَ الأرقِ).

♦ ليس العطاءُ عطاءَ شيءٍ ولا أخذَهُ، لأنهُ قد يكونُ احتفاظاً وصوناً، إذا كان الشيءُ الممنوحُ مِلكيةً لكَ، لا ينزعها أو يستردَّها منك أيُّ أحد، وتلك هي قمةُ الأنانية، ومكرُ التملُّك. وبما أن الهبةَ ليست قدرةَ حرِّيةٍ ما، ولا ممارسةً ساميةً لذاتٍ حرَّةٍ، فلن تكونَ أيُّ هبةٍ إلاَّ مما لا نملكُ، كرهاً وإمعاناً في الإكراه، بتوسُّلِ نكالٍ لانهائيٍّ، لا شيءَ فيه سوى تأثير وضغط الآخرِ بمنأىً عن العالم: تلك هي هبةُ الفاجعةِ التي لا يمكنُ طلبُها ولا إهداؤها. هبةُ الهبةِ - التي لا تلغيها، دونما واهبٍ أو موهوبٍ له، وتبقي الأوضاعَ على حالها، كأن لم يحدثْ أيُّ شيءٍ في عالمِ الحضورِ هذا، وتحتَ سماء الغيابِ التي تحدثُ فيها الأشياءُ، ولو لم تقع. ولهذا لا يزال الحديثُ عن الخسارة الخالصة، في خضم الخسران المبين، أمراً ممكناً، رغمَ أن الكلامَ لن يسلمَ منها أبداً.

♦ اعملْ على ألا تحتفظَ من الألمِ والفرحِ بغيرِ الشدَّةِ دونَ قصدٍ، مهما تكنْ بالغةً أو ليِّنةً: فلن تعيشَ في ذاتك ولا خارجَ ذاتك ولا مع الأشياء، بل يمرُّ إشراقُ الحياةِ ويقودكَ خارجَ الفضاء الفلكي، في زمنٍ لا حضورَ لهُ، حيثُ تظلُّ تبحثُ فيه سُدى عن نفسك.

♦ تمتنعُ الرغبةُ في الفاجعةِ، لأن الرغبةَ لا تزالُ موصولةً بالنجمِ - بصفتها الرغبةَ الفلكيةَ الكبرى والدينيةَ ورغبةَ الحنين والرغبةَ العنيفةَ أو الكونيةَ. فما السهرُ رغبةٌ في السهر، إنما هو الكثافةُ الليليةُ غير المرغوبِ فيها.

لسنا مَدعُوِّينَ، بهاجسِ القلقِ، خارج ذواتنا، بل مُحتَجزينَ في فضاءِ الأمنِ، حتى ونحنُ سائرون إلى الإهمال.

الفاجعةُ؛ وعلامةُ اقترابها دون تخمين: أن تنزاحَ الهواجسُ لتحلَّ العنايةُ .Die sorglose Nacht، الليلُ مطمئنٌّ، بينما يسهرُ منْ لا يستطيعُ الاستيقاظَ. ولكنَّ الليلةَ، الليلةَ الأولى ما زالت منهمكةً، لا تنسلخُ عن اليوميِّ؛ وحتى لو لم نخلد إلى النوم، فإننا نظلُّ على صلةٍ بالوجود - في - العالمِ، في وضعٍ لا تنقصهُ غير الراحة.

إنْ قلتُ: إنَّ الفاجعةَ تسهرُ، فلستُ أبغي إسنادَ فاعلٍ للسهر، بل لأقولَ: إنَّ السهرَ لا يحدثُ تحت سماءٍ فلكيةٍ.

♦ حينما لا تكونُ التجربةُ حدثاً معيشاً، ولا تشغِّلُ حاضرَ الحضورِ، فإنها تُعدُّ لا تجربةً (دون أن يحرمها النفيُ من خطرِ ما يقعُ، بصفته خطراً متجاوَزاً)، وتُعدُّ تضخماً ذاتياً، لا موقعَ لها فيه، مهما تكنْ درجةُ إثباتها، وعاجزةً عن التواجد والاستقرار في اللحظةِ (ولو كانت لحظةً متحركةً) أو عاجزةً عن الانخراط في لحظةٍ من توهجٍ لا تسمُ فيه غيرَ الإقصاء. إننا نحسُّ بأنَّ تجربةَ الفاجعة غير ممكنةٍ، بصفتها تجربةً - حدّاً، وهذه إحدى سماتها: فهي تعطِّلُ أيَّ تجربةٍ وتنزعُ عنها سلطتها ولا تسهرُ إلا حينَ يسهرُ الليلُ ويراقبُ.

♦ لا تعر اهتمامَك بأي شيء ولأيٍّ كانَ مطلقاً.

♦ قد يكونُ بهاءُ الحياةِ تلكَ النضارةَ التي لا تقنعُ بالحضور الحيِّ، وتستنزفُ ما هو حاضرٌ إلى درجة الإعفاء، وقد يكونُ نموذجَ اللاحضور أو اللاحياة بغير نموذجٍ أومثالٍ، وقد يكونُ الغيابَ الحيويَّ الذي يعدُ بالمجيء ولا يأتي.

♦ قد يكونُ الصمتُ كلمةً وحُبسةَ الكلمةِ (وفقاً للعبة الاشتقاق)، غير أننا نحسُّ الصمتَ يمرُّ عبر الصرخةِ التي لا صوتَ لها، وهي تتحكم في كل كلامٍ ولا تستهدفُ أحداً ولا يستقبلها أيُّ أحد، فتفقدُ اعتبارَها. وتسعى الصرخةُ، مثلما تسعى الكتابةُ (ومثلما كانَ على البهيِّ أن يفوقَ الحياةَ) إلى تجاوز أيِّ لغةٍ، حتى لو استعادت الصرخةُ صبرَ الصرخة، من حيث هو فعلُ لسانٍ مُفاجئٍ ومتأنٍّ في آنٍ، أي ما لا يقفُ عند اللامعنى ببقائه خارج المعنى، معنىً مُعلَّقاً بلا حدودو مذموماً ومُدرَكاً وغيرَ مُدرَك.

♦ لا يعملُ الألمُ في عملِ الحِداد: بل يراقب

♦ ألمٌ قاطعٌ، مُفتِّتٌ، يُحيي ما لم يعدْ عيشُهُ ممكناً حتى في الذكرى.

♦ لا تزيلُ الفاجعةُ الفكرَ، بل تزيحُ عنه الأسئلَةَ والقضايا والإثباتَ والنفيَ والصمتَ والكلامَ والعلامةَ وغيرَ العلامةِ. فالفكرُ يسهرُ في الليلِ الذي لا ظلماتَ فيه ولا سماء؛ ليلٍ مثقلٍ بغياب العالم، ومنسحبٍ من أيِّ حاضرٍ يَخصُّه. وما أعلَمُهُ عن معرفةٍ مُعقدةٍ ومُختلقةٍ وقريبة، هو أنَّ مثل هذا السهر لا يسمحُ لا بالاستيقاظِ ولا بالنوم، وأنه يتركُ الفكرَ بمنأىً عن السِّر، محروماً من كلِّ خصوصيةٍ، كأنه جسدٌ موسومٌ بالغياب ومُعرَّضٌ للاستغناء عن نفسه، دون أن يتوقفَ المستمرُّ ويتوقفَ تبادُلُ البهاء المجردِ من الحياة والمهات المجردِ من الموت، حيث لا تلغي الكثافةُ الدنيا الانتظارَ في هذا التبادل، ولا تضعُ حدّاً للمماطلة اللانهائية. وكأن السهرَ يتركنا ننزلُ السُّلمَ الأبديَّ بهدوءٍ واستكانة.

♦ الكلمةُ التي تكادُ تخلو من المعنى هي كلمةٌ صاخبةٌ. والمعنى صمتٌ محدودٌ (والكلامُ صامتٌ نسبياً، إذ يتضمَّنُ سببَ تغيُّبه، والمعنى غائبٌ بجنوحه نحوَ العَيِّ).

♦ إن تعلقَ الأمرُ بمبدإ الإصرارِ، وبمقتضى الإصرار الذي قد يكون الموتُ إزاءَهُ سراً، وهما منصرفان عن النجمِ ومضطربان في اليقينِ غير الثابت للنظام الفلكي، ولا موقع لهما ضمن رؤية الكون، فإنَّ صبرَ المستكينِ تماماً كانَ ولا يزالُ يُسلمنا (في الحياةِ ما بعد الحياة) إلى الحيلولةِ دون الحق في الوجود، وإلى اندفاعِ المماتِ اللذيْنِ يُوقِعانِنا تحت تأثيرِ انسحابِ الفاجعة المرغوبِ عنها، حيثُ يُفسدُ استمرارُ المسيرِ على غير هدى، وكذا انقطاعُ أيِّ مسيرٍ جدِّيَّةَ وصرامةَ المُصِرِّ، ويُفسدان نظامَ اللُّعبةِ القاتلة في الآن ذاته.

♦ لِيَجهرِ المكتوبُ في الصمتِ، وليطُلْ جَرْسُه قبلَ العودةِ إلى الخلاص الجامد الذي لا يزالُ فيه اللُّغزُ ساهراً.

♦ كُفَّ عن العيشِ تحتَ حمايةِ مبدإ الإصرارِ الذي يتخذُ منهُ الموتُ سرَّهُ ـ كفَّ عن أن يكون وجودُكَ مجرَّدَ كدٍّ ـ

♦ تفترضُ الكتابةُ عدَمَ تفضيلِ الفنِّ، بلْ تفترضُ محوَهُ مثلما تمحو هي نفسَها، دون أن تدَّعِيَ أنها أعلى مرتبةً منه.

♦ لا تَعْفُ. فالعفوُ يتَّهِمُ قبلَ أن يصفَحَ؛ وإذْ يتَّهمُ ويُثبتُ الخطأَ، فإنه يجعلُ منه خطأً لا يُغتفَرُ، ويتحمَّلُ الوضعَ إلى حدِّ الإذناب؛ فيصيرُ كلُّ شيءٍ غير قابل للإصلاح، وتستحيلُ إثر ذلك المنَّةُ والصَّفحُ.

لا تعفُ إلاَّ عن البراءة.

اصفحْ عني لأنني عفوتُ عنكَ.

قد يكونُ الخطأُ الوحيدُ خطأً في الوضع: أي أن أكونَ «أنا»، بينما لا تمنحُ إنِّيةُ ذاتي لهذا المتكلم «أنا» هويَّةً غير هويةٍ قانونية، لكي تتحقَّقَ العلاقةُ بين الهُوَ الهوَ والآخرِ؛ ومن هنا تأتي محاولتُها (الوحيدةُ) لتعودَ ذاتاً، بدل التعرض للذاتية التي لا ذات لها، أي لِعُرْيِ الفضاءِ المحتضرِ.

لا أستطيعُ الصَّفحَ، فالعفوُ يصدرُ عن الغيرِ، علماً بأنني لم أصفَحْ أيضاً، إنْ كان العفوُ مساءلةَ الذاتِ وضرورةَ الاعتراف بها والاستغناءِ عنها إلى درجة الاستكانة القصوى. وإذا كانَ العفوُ صادراً عن الآخرِ، ولا يملكُ غير ذلك، فإنَّ تحقُّقَهُ غيرُ مؤكدٍ البَتَّةَ، ما لمْ يكنْ سلطةَ قرارٍ (مقدَّسةً)، إلا أن يظلَّ قابعاً في التردُّد. قد نظنُّ أنَّ القتلَ هو العفوُ في رواية المُحاكَمة*، أي وضعُ حدٍّ لما لا ينتهي؛ ولكن النهايةَ غير واردةٍ فيها، لأن كافكا يؤكدُ بقاءَ العارِ، أي بقاءَ اللانهائيِّ نفسِه وبقاءَ سخريةِ الحياة وما بعد الحياة.

♦ السَّهوُ: هناكَ السهوُ الذي يعدُّ ازدراءً جراء انعدام الإحساس، وهناكَ سهوٌ أكثرُ سلبيةً، يُبقي الغيرَ مختلفاً ويقوم بذلك بمنأىً عن أيِّ مصلحةٍ أو حساب، مبقياً إياهُ بعيداً عن العنف الذي يأسرهُ ويحتويه ويستولي عليه، فيغدو مختزلاً في ذاته. وليس السهوُ بعدُ من طبائع الأنا التي تهتمُ بذاتها أكثر من اهتمامها بغيرها - فهو يَصرفُني عن أيِّ أناً، صَرْفاً يُعرّي المتكلم «أنا»، ويلقي به لِهَوى المستكينِ تماماً، لأغدوَ الغيابَ اللانهائيَ محدِّقاً دونما نظر، حينما يتيحُ الأسى، الذي لا يُطيقُ النظَرَ ولا يطيقُه النظرُ، بأن يُعايَنَ ويقترِبَ ثم يخبو ربما. ولكنه يظل سهواً غامضاً، سواء أكان أقصى الازدراء المُبطَّنِ أم أقصى التكتُّمِ الممنوحِ الذي يصل إلى درجة المحو.

♦ ما يُثيرُ الاستغرابَ في اليقين الديكارتي، «أنا أفكر، أنا موجود»، أنه لا يتأكدُّ إلا من خلال التحدث، وأن الكلامَ يعملُ على إتلافه، مُبعداً الذاتَ عن الكوجيطو، ومُحيلاً الفكرَ إلى الغُفْليَّةِ دونما ذاتٍ، والحميميَّةَ إلى البرّانيَّةِ، ومُحِلاًّ الغيابَ المكثَّفَ لمهاتٍ جذّابٍ وغيرِ مرغوبٍ فيه محلَّ الحضورِ الحيِّ (أي محلَّ وجودِ أنا موجود). وقد يكفي أن تتلفَّظَ ذاتُ الكوجيطو حتى تكفَّ عن الإعلان عن نفسها، ويكونَ الراسخُ فيها هو انسيابُها وبديلُها في فقدانها، من غير أن يقعَ في الشك، سواءٌ أظلَّ سليماً أم طالَهُ، خِفْيَةً، دمارُ الصمتِ الذي يصدِّعُ اللغة. ولهذا يمكن القولُ إنَّ ديكارت لم يعرفْ قطُّ أنه يتكلمُ، وأنه ظلَّ صامتاً. وبهذا الشرط تُصانُ الحقيقةُ الكُبرى.

* «المحاكمة» إحدى روايات فرانز كافكا، بطلها جوزف ك.، يتعرض للاعتقال ويحاكم بسبب جريمة غير معروفة. ويقول صديق كافكا ماكس برود إن كافكا لم ينه الرواية وأوصى بإتلافها، غير أن برود أعاد كتابة النسخة المخطوطة ونشرها سنة 1925.

♦ يرى أفلاطون، وفقَ جدَلِه الخاص واكتشافِه المثيرِ(رغم خطورته التي لم تخلُ من آثار) أنَّ آخرَ الآخرِ هو عَيْنُهُ ذاتُها؛ ولكنْ كيف لا يُفهمُ من التكريرِ ذلكَ المتكرِّرُ الذي يعطِّلُ ويجوِّفُ ولا يُعيِّنُ، وينتزعُ من الآخرِ الغيرية (السلطةَ المستلِبَةَ)، دون أن يكفَّ عن إبقائه مختلفاً على الدوام (لا يَتزايدُ، بل يُتجاوز) بتكريس الانعطاف والعودة؟

♦ سهوٌ: هو كثافةُ السهوِ، القصِيُّ الساهرُ، وما وراءَ الانتباهِ، كي لا يقتصرَ هذا الانتباهُ على شيءٍ أو شخصٍ أو كل شيءٍ؛ فلا هو سلبي ولا إيجابي، بل سهوٌ مُفرطٌ، يخلو من أي قصديةٍ أو تثريبٍ أو انتشاءٍ للزمن؛ سهوٌ قاتلٌ لا نملكُ إزاءهُ حريةَ - سُلطةَ - قَبولِ الانصرافِ إلى الهوى الغافلِ، الجذَّابِ، المتهاونِ الذي يسِمُ الاندفاعَ نحوَ الخارجِ الأزليِّ، ويسمُ استحالةَ النفاذ إليه، بينما يَسْطَعُ النجمُ في سماءٍ مهيَّأَةٍ وفوقَ أرضٍ رحبةٍ، حينما يبقى النظامُ الكونيُّ مزهوّاً، وعاجزاً، ومنحطاً تحت الإشراقِ الخفيِّ للفضاء الفلكيِّ، وفي الصفاءِ الخالي من الضوء، حيث تحيلُ السيادةُ المؤجلةُ، الغائبةُ الحاضرةُ، إلى قانونٍ بائدٍ، يعاودُنا، في الفشل نفسه، قانوناً للموتِ دونما قانونٍ: ذاكَ هو آخَرُ القانون.

♦ إذا استطاعت القطيعةُ مع النجمِ أن تتحقَّقَ كما يتحقَّقُ أيُّ حدث، وإذا كان بمقدورنا الخروجُ، ولو بعنف فضائنا المتهالِك، من النظامِ الكونيِّ (العالمِ) الذي ما زالَ التنسيقُ يقودهُ، مهما تكن فوضاهُ جليَّةً، فإن فكرَةَ الفاجعةِ قد تكرِّسُ نفسَها من جديد، بقدومها الوشيك المُرج،أ لاكتشاف تجربةٍ، لا نملكُ بها غير الانصياعِ بدلَ التعرّضِ لما يخفى في عملية هروبٍ جامدةٍ، بمنأىً عن الحيِّ وعن الميت؛ أي خارجَ التجربةِ، وخارجَ الظاهرة.

♦ النظامُ القَوامُ هو النظامُ الوحيدُ الذي يتيحُ إمكانيةَ إثباته أو نفيه؛ ولكن لم يعد هناكَ مجالٌ للإثباتِ والنفي، حينما يَكونُ التوتُّرُ الشديدُ أو الاكتئابُ الطفيفُ (أي ما يجعلُ المتعةَ الطاهرةَ تتبخَّرُ في توهجٍّ، وإنْ كانت المتعةَ الأكثرَ اضطراباً؛ وما يَهْوِي في الدركِ الأسفلِ من الألمِ في خضمِّ الألمِ - الذي لن يُستشعَرَ جراءَ سلبيته الشديدة:

وهدوئه الذي لا يطاقُ) عائقاً أمامَ كلِّ العلاقاتِ التي قد تدلُّ ـ حضوراً أو غياباً ـ على معنىً في قولٍ ما: فتكونُ متحررةً من جميع القيودِ، إلى درجة الحياد الذي لا ترصُدُهُ أيُّ لغةٍ، رغمَ عدم انفصاله عنها وعدم توقفه عن إبدال مواضعه فيها.

لا يمكنُ وصفُ الكثافةِ بالشِّدةِ أو بالضعفِ، ما لم يتم الإقرارُ بسلَّمِ القيم وبمبادئ أخلاقٍ وسطيةٍ. وسواءٌ أكانت الكثافةُ طاقةً أم جموداً، فهي الاختلافُ في درجته القصوى، والارتقاءُ فوقَ الوجودِ (كما تدعي الأنطولوجيا)؛ ارتقاءٌ لم يعد يتطلَّبُ، بصفته إخلالاً مطلقاً، أيَّ نظام أو مجالٍ أو قاعدةٍ أو تشييدٍ أو عصيانٍ، ولا يتطلبُ ما يناقضُ كلَّ ذلك، بحيثُ يدمِّرُ كلَّ ما يشيرُ إليه، محرِّقاً الفكرَ الذي يتأملُهُ، زاجاً به في هذا المحقِ الذي لم يعدْ فيه التعالي والتلازمُ سوى أشكالٍ وهَّاجةٍ منطفئةٍ: أيْ معالمَ كتابةٍ، فقدَتْها الكتابةُ التي تقصي السيرورةَ التي لا حدَّ لها، فضلاً عن تضمُّنها لتشذيرٍ ما زالَ يتطلبُ، رغم ذلك، سطحاً ممتداً لينكتبَ عليه تجربةً يقطعُ معها ـ ليستمرَّ بهذا الانقطاعِ خدعةَ صمتٍ، أسلمتنا لفاجعة العودة ولا تزالُ.

كثافةٌ: ليس المثيرُ في هذا الاسم استعصاؤُهُ على المفهمةِ وحسبُ، بل استشراؤُه في عددٍ كبيرٍ من الأسماء، فيفقدُ اسمَهُ حالما تتسمّى، ويُبعِدُ القوةَ الفاعلةَ مثلما يبعدُ القصديةَ التي تعيِّنُ اتجاهاً ما، وتعيِّنُ العلامةَ والمعنى والفضاءَ الممتدَّ والزمنَ المنتشيَ. ويبدو أنَّ هذا الاضطرابَ هو الوسيلةُ لبعثِ نوعٍ من السريرةِ الجسديةِ ـ الذَّبْذَبةِ الحيَّةِ ـ التي تترسَّخُ بها تعاليمُ الوعيِ ـ اللاوعي ثانيةً. ومن هنا وجبَ القولُ إنَّ الخارجيَّةَ، في ابتعادها المطلقِ وعدمِ تكثيفِها اللانهائي، تُعيدُ إلى الكثافةِ الافتتانَ الفاجعَ الذي يمنعُها من التعبيرِ عن نفسها وَحْياً وفائضَ معرفةٍ واعتقاداً، وتعيدُها إلى الفكرِ الذي يَكلُّ ولا يكونُ سوى عذابٍ ـ عقابٍ ـ هذه العودة.

♦ «الكثافةُ» هي الكلمةُ المختلفةُ التي قادنا كلوسوفسكي* إليها لكي تتنصَّلَ منّا، محترزاً من جعلها كلمةً مفتاحاً أو لفظاً ـ منبهاً، إذ بمجردِ استدعائه تتسعُ الهُوَةُ

* بيير كلوسوفسكي (1905ـ2001)، شاعر وفيلسوف ورسام فرنسي من أصل بولوني. ارتبط كثيرا بريلكه، ثم بأندريه جيد اللذين أثرا في توجهاته الفنية. ترجم أشعار هولدرلين، وكتب عن ساد، والتقى بجورج باطاي إلى نهاية حياته فشكل إلى جانب أندريه بروتون وموريس هاين جماعة «*contre - attaque*»، وبعد ذلك اتجه كليةً إلى الفن التشكيلي بالرؤية الإيروسية. من أعماله «قوانين الضيافة» و«لوحات حية، دراسات نقدية».

التي يندحرُ فيها المعنى وينضبُ، متيحاً لنا الفرصة الأخيرةَ للانفلات من قيده (ف.شليغل: «لانهائية الكثافة»).

♦ في الخارج الصامتِ - صمتِ الصمتِ - الذي قد لا تكون لهُ أيُّ صلةٍ أو أصلٍ بلغةٍ معينةٍ، تسهرُ هذه الليلةُ التي لمْ تبدأْ بعدُ ولن تنتهيَ؛ ليلةٌ يحلُّ فيها الآخرُ محلَّ الغيرِ، ذاكَ الآخرُ الذي عملَ ديكارت على تحديدِه وفقَ سماتِ المُعارض الأكبر وسماتِ الغيرِ الخادعِ الذي لا يستخفُّ بالبداهة - وضوحِ الرؤيةِ - ولا يقتفي أثرَ الشَّكِ (التدليس بصفته قِسمَةَ الواحدِ الذي لا يني يصونُ فيها ذاتَه) وحسب، بل يرُجُّ الآخرَ كما يرجُّ الغيرَ، فيندحرُ، جراءَ ذلكَ، احتمالُ الوهمِ والجِدِّ والمكرِ والاشتباهِ والكلامِ الأخرس، والخرسِ الناطقِ، دونَ أن يتمكَّنَ التهكُّمُ من وضع علامته، حتى وإنْ لم تعنِ هذه العلامةُ أيَّ شيءٍ، رغمَ أنَّها تخترقُ بالمتكررِ سخريةَ العودةِ الفاجعةِ (الموتِ المؤجَّلِ)، عبرَ صمتِ الصمتِ - الذي قد لا يصدُرُ عن لغةٍ (أو عن خارجها رغم ذلك).

♦ هذه الأسماءُ، أماكنُ الضياع، والرياحُ الأربعُ التي تهبُّ من أيِّ جهةٍ، معلنةً غيابَ الروحِ: هي الفكرُ الذي ينعتِقُ بالكتابةِ إلى درجة التشذير. فالخارج والمحايد والفاجعة والعودة، أسماءٌ لا تشكلُّ في الحقيقة نسقاً، وتتسربُ بما تحمله من تنافرٍ، على غرار الاسم العلَم الذي لا يدلُّ على شخص بعينه، بعيداً عن أيِّ معنىً محتملٍ، عدا بصيصِ ضوءٍ يتسربُ ولا يضيءُ أيَّ شيءٍ، بما في ذلك هذا المعنى الخارجُ الذي لا يُعرفُ حدُّهُ. وإنْ لم تنتَصِبْ هذه الأسماءُ مُصْمَتَةً خارجَ ذاتها (كأنها صخورٌ هاويَةٍ تصلَّبَتْ بفعل سقوطها اللانهائيِّ) فستبدو، في مجالٍ دمَّرَهُ الغيابُ الذي قد تستبطنُهُ، بقايا لغةٍ تختلفُ باختلاف كل اسم من هذه الأسماءِ المُهملةِ، التي لا نستطيعُ إحياءَها دونَ إعادةِ إدراجها في العالم أو تمجيدِها، إلى أن تبلُغَ عالماً أعلى، لن تكون فيه، بعزلتها السريةِ الأزلية، سوى الانقطاعِ المتقلِّبِ والانسحابِ اللامرئيِّ.

♦ لن نتقدَّمَ ولن نتأخَّرَ ما دمنا نَحدُو حدوَ الزمن: فالوقتُ المتأخرُ هو المبكرُ،قريبٌ بعيدٌ.

♦ تُكتبُ الشذراتُ على شكل مُقطَّعاتٍ غيرِ تامة؛ وما يُميزُ نُقصانَها وعدمَ اكتمالِها هو انحرافُها الذي تجعلُه، رغم أنها غير منسجمةٍ ولا تقبلُ التضامَّ، ينأى عن السماتِ التي يشكلُ بها الفكرُ، بدَحْرِه وانْدِحارِه، مجموعاتٍ خفيَّةً، تَفتحُ وتُغلقُ غيابَ المجموعِ بشكل خياليٍّ، دون أن يقفَ عندها منبهراً تماماً، يَنوبُ عنهُ السهرُ الذي لا ينقطعُ. ولذلك يصعبُ الإقرارُ بوجود فاصلٍ ما، لأن الشذراتِ المنذورةَ للبياض الذي يفصلها عن بعضها، لا تجدُ في هذه المسافةِ ما يتممُها وحسب، بل تجدُ فيه ما يمدِّدُها أو يجعلُها تترقبُ ما سيمدّدها، وتصرُّ على عدم اكتمالها، مستعدةً على الدوام لعملِ العقلِ الذي لا يكلُّ، عوض أن تظلَّ كلاماً مبتذلاً لا يقامُ له وزنٌ، وسراً لا سرَّ له، ولا يستطيعُ أيُّ تأليفٍ أن يملأَهُ.

♦ عندما نقرأُ هذه الجملَ القديمةَ: «إنَّ الإلهامَ، بصفته كلاماً هائماً لا نهايةَ لهُ، هو ليلُ السُّهادِ الطويلُ؛ ولكي يتحاشاهُ الكاتبُ بعزوفه عنهُ، يلجأ إلى الكتابة حقاً، بصفتها نشاطاً يعيدُهُ إلى العالمِ حيثُ يَنعمُ بالنومِ». ولنُضفْ هذه الجملةَ أيضاً: «حيثما أحلمُ، يكونُ السهادُ تيقُّظاً، يُعدُّ مفاجأةَ الحلمِ، حيث يسهرُ اللاحضورُ الذي لا يَمْثُلُ فيه أيُّ أحدٍ أبداً، في حاضرٍ ممتَدٍّ وحضورٍ بلا أحدٍ، حيث ليكونَ ضميرُ الغائبِ «هو» صيغَتَهُ النَّحويةَ» لمَ هذا التذكيرُ؟ ولمَ تبدو هذه الجملُ بحاجةٍ إلى الاستدعاء والتكرير، لتتنصَّلَ من المعنى الذي يُذْكيها، وتحيدَ عن ذاتها وعن الخطابِ الذي يتداولها، رغمَ ما تقولهُ عن السهرِ المتواصلِ الصامدِ خلفَ الحلمِ، وما تقوله عن ليلِ السُّهادِ المُلْهِمِ؟ وعندما يُعادُ تناوُلها، تعيدُ إدراجَ ضمانٍ، حَسِبنا أننا لم نعدْ ننتمي إليه، فتبدو قريبةً من الحقيقةِ بوجهٍ ما، ساعيةً إلى تحقيق انسجامٍ معينٍ، حينما تقول: لطالما فكرتَ في هذا من قبلُ، ومن حقك، إذن، أن تفكرهُ من جديدٍ، باستردادِ هذه الاستمراريةِ المعقولةِ التي تصنعُ الأنساقَ، وبجعلِ الماضي يضطلعُ بوظيفةِ الضمانِ، كي يغدوَ فاعلاً وراوياً ومحرِّضاً، يَحُولُ دونَ حدوثِ الخرابِ اللامرئيِّ الذي يُعيدهُ السهرُ الأبديُّ إلى الحياد، خارجَ دائرة الوعيِ اللاَّوعْيِ.

♦ قد يكونُ كلامُ الترقب صامتاً، ولكنه لا يتركُ الصمتَ والقولَ جانباً، بل يصيِّرُ الصمتَ قولاً، ويقولُ في الصمتِ القولَ الذي هو الصمتُ. ذلك لأن الصمتَ القاتلَ لا يكفُّ عن الكلام.

♦ قد تكونُ الكتابةُ الشذريةُ الخطرَ عينَهُ. فهي لا تحيلُ إلى نظريةٍ، ولا تتيحُ الفرصةَ لممارسةٍ قد تتحدّدُ بـالانقطاع. إنها تطَّرِدُ وهي متقطعةٌ. ولا تستأثرُ بالسؤال أثناءَ تساؤلها، بل تعلِّقُهُ لا جواباً (دون أن تُسندَه). فإن ادَّعتْ أنها لا تمتلكُ زمنها إلا عندما يصيرُ الكلُّ متحققاً ـ بشكل مثالي على الأقل ـ فلأن هذا الزمنَ ليس أكيداً البتةَ، بصفته غياباً للزمن بمعنىً غير مخصوصٍ، وغياباً سابقاً لأيِّ ماضٍ ـ حاضرٍ، ولاحقاً لأيِّ حضورٍ ممكنٍ أيضاً.

♦ إن كان مِنْ بين كل الكلمات كلمةٌ غيرُ أصيلة، فهي كلمة «أصيل» نفسها.

♦ تعدُّ الضرورةُ الشذرية القصوى اشتغالاً متكاسلاً، يقف عند الشذرات والمسودات والدراسات: بصفتها استعداداتٍ أو مهملاتٍ ما لم يصرْ بعدُ عملاً. وقد استشعرَ شليغل أن هذه الضرورةَ تخترقُ وتقلبُ وتخرِّبُ العملَ، لأن العملَ، من حيث هو كليَّةٌ وإنجازٌ وتحقُّقٌ، هو الوحدةُ التي تلتذُّ بنفسها؛ غيرَ أنها تغيبُ عن شليغل الذي ساعدنا، ولا يزال يساعدنا على التبيُّنِ، في اللحظة التي نتقاسمُ فيها معه عدم المعرفة، دون أن يُلامَ على عدم إدراكه. إن الضرورةَ الشذريةَ لصيقةٌ بالفاجعة. (فإن لم يكن في هذه الفاجعة ما يفجعُ، فعلينا أن نتعلَّمَ تفكُّرَه، دون أن نعرفهُ أبداً).

♦ لكي يتحققَ التشذيرُ، عليه أن يتخلص من الاتساقِ القويِّ الذي يميِّزهُ؛ ولا يكون ذلك بنظامٍ متناثرٍ ولا بالتناثرِ من حيث هو نظامٌ، بل بتقطيعِ ما لم يوجدْ مجموعاً قطُّ (واقعياً أو خيالياً) وتقطيع ما ليسَ بوسعه أن يأتلفَ في أيِّ حضورٍ مستقبليٍّ كيفما كان. إنها مسافةُ تزمينٍ، لا تُدركُ ـ بشكل خادعٍ ـ إلا بصفتها غياباً للزمن.

♦ تسعى الشذرةُ، من حيث هي شذرات، إلى تذويبِ الكليَّةِ التي تفترضها وتقودُها إلى الذوبان الذي لا تتشكلُ منه(بالمعنى الدقيق للكلمة)، علماً بأنها تعرضُ نفسها لهذه الكليةِ، بتلاشيها وبتلاشي أيِّ هُويةٍ معها، كي تظلَّ طاقةً للتلاشي وطاقةً متكررةً وحدّاً للنهائيِّ المُميتِ ـ أو فعلَ غيابِ العملِ (لإعادةِ قولِهِ وإخراسهِ بإعادة قوله). وهذا ما يجعلُ مكرَ النظامِ ـ الذي تسمو السخريةُ به إلى درجةِ مطلقِ المطلقِ ـ صيغةً تمكِّنُهُ من بسط نفوذه عبرَ فقدان المصداقيةِ الذي تعضِّدُهُ الضرورةُ الشذريةُ.

♦ تُلْمِحُ الضرورةُ الشذريةُ إلى النظامِ الذي تَصرِفُهُ (كما تصرفُ مبدئياً الأنا المؤلِّفَ) ولا تتوانى عن إبقائه، مثلما لا يتوانى اللفظُ الآخَرُ عن عدم نسيان اللفظِ الأولِ الذي يحتاجهُ كي يَحُلَّ محلَّه في إطار الإبدال. لا يكمُنُ النقدُ الموضوعيُّ للنظامِ في تصيُّدِ أخطائه (كما يحلو لنا في أغلب الأحيان) أو في تأويله تأويلاً لا يفي بالغرض (فهيدغر نفسه وقع فيه)، بل يكمنُ في جعله منيعاً، لا سبيلَ إلى نقده أو لا مناص منه كما يقال. وبما أنهُ نظامٌ يستأثرُ بكل شيءٍ، من خلال وحدته الشاملة وتجميعِه لكل شيءٍ، فلم يعدْ للكتابةِ الشذريةِ غيرِ التنحِّي، كما يتنحَّى الضروريُّ المستحيلُ: أي ما يكتبهُ الزمنُ خارجَ الزمن، في وضعٍ معلقٍ لا يتحفَّظُ في كَسْرِ طوقِ الوحدةِ؛ أو لنقل إنه لا يكسرهُ تحديداً، بل يتركهُ جانباً حتى لا يعرفهُ أحد. وعلى هذا الأساس، قد لا تنتمي الكتابةُ الشذريةُ إلى الواحدِ، طالما تتجنبُ التجلي. كما أنها قد تنكرُ الفكرَ تجربةً، بالقدر الذي تعرضهُ تحققاً لكل شيءٍ، دونما تفاضُل بينهما.

♦ «ما يقتلُ الفكرَ هو امتلاكُ نسقٍ أو الافتقارُ إليه. ومن هنا تأتي ضرورةُ الحفاظِ على الحاجتين معاً بافتقادهما». (شليغل)

♦ ما يقوله شليغل عن الفلسفة صالحٌ للكتابة: ليس بوسع المرء إلا أن يصيرَ كاتباً، ولو لم يكن كذلك قطُّ؛ فبمجردِ أن يغدوَ كاتباً تنتفي عنه هذه الصفة.

♦ التفاصيلُ مكمَنُ أيِّ جمالٍ، كما يقولُ فاليري على وجه التقريب. ولكن قد يكون ذلك صحيحاً إذا وجد فنٌّ للتفاصيلِ، لا يتخذُ من فنِّ المجموع أفقاً له.

♦ تكمنُ مضرَّةُ (أو منفعةُ) أيِّ نزعةٍ تشكيكيةٍ في رفع عتبةِ اليقين أو الحقيقة أو الاعتقاد إلى درجة قصوى. والدافع إلى عدم الإيمان بأيِّ شيءٍ هو الحاجةُ إلى الإفراط في الاعتقاد والاستمرارُ في الاعتقاد المفرط، عندما لا نؤمن بأيِّ شيءٍ.

♦ أيُّ إسفافٍ حين يُسألُ الكاتبُ: هل أنتَ كاتبٌ في كُلِّيتِكَ؟ بمعنى، أأنتَ نفسُكَ كتابةٌ حيَّةٌ وفاعلةٌ، بكلِّ ما أنتَ عليه؟ قد يكونُ ذلكَ حُكماً بإعدامه، أو تأبيناً غبياًّ له.

♦ تدعونا الضرورةُ الشذريةُ إلى الحدس بأنَّ كلَّ ما هو شذري لم يعد موجوداً، لا على وجه الحقيقة، بل على وجه الاحتمال.

♦ يستغني الإثباتُ عن الدليل، بشرط عدم افتراض إثباتِ أيِّ شيء.

♦ أبحثُ عمَّن يقولُ لا؛ لأنَّ قولَ لا، هو القولُ الجاهرُ بوجوبِ صَوْنِ «لا».

♦ لا علاقةَ لما يحدثُ عبرَ الكتابةِ بطبيعة مجريات الأحداث. ولكن من الذي أتاحَ لكَ أن تفترضَ حدوثَ شيءٍ كالكتابة؟ أو لنقل، أفلا تُعدُّ الكتابةُ كتابةً لم تحتجْ إلى الحدوث قطُّ؟

♦ كتبَ أحدُهم (كلافل*) وقال إننا قتلنا سقراط جميعاً. وهذا غيرُ سقراطيٍّ البتَّةَ. فما كان سقراطُ ليرضى باتهامنا بأيِّ شيءٍ، ولا بتحميلنا مسؤوليةَ حدثٍ، أفقدتْهُ سخريتُه أيَّ معنىً وأيَّ قيمةٍ، ملتمساً منا عدم حمله محملَ الجدِّ. ولكنَّ الأكيدَ أنَّ سقراط لم ينسَ غير شيءٍ واحد، هو أنْ لا أحدَ بوسعه أن يصيرَ بعدَهُ سقراطَ، وأنَّ موتَهُ قتلَ السخريةَ. وبهذه السخرية اكتسبَ قضاتُهُ الحنكةَ؛ وبها نستمرُّ في اكتسابها، نحنُ الباكونَ الأوفياء.

♦ لا تعني اللاَّ – معرفةُ عدمَ معرفةِ أيِّ شيءٍ، ولا حتى معرفة «اللَّا»، بل تعني ما يَحجُبُ أيَّ عِلمٍ أو لا علمٍ؛ وليكنِ المُحايدَ بصفته عدمَ تجلٍّ.

* برنارد كلافل (1923 ــ 2010)، روائي وصحفي فرنسي، مناهض للعنف والحرب، نال جوائز عديدة منها جائزة غونكور عن روايته «ثمار الخريف» سنة 1968.

♦ يغدو «الاكتشافُ» الذي نجترُّهُ اكتشافاً للاجترار.

♦ مع روني شار أشرقَ الشعرُ حقيقةً، غيرَ أن كلَّ الحقائق التي انطلقتْ من فعل الشعر، أضحتْ سؤالاً، بل سؤالاً شعرياً.

♦ إن الحماسةَ تجاهَ التقدم اللانهائي لا تعدو أن تكونَ حماسةً، لأن اللانهائيَّ هو غايةُ أيِّ تقدُّم.

♦ لاشكَّ أن هيجل عدوُّ المسيحية اللَّدُود، ولكنه حينما يكونُ مسيحياً، فإنه يجعلُ الكلَّ زُلفى، ولا يكتفي بوساطة (المسيح). فاليهوديةُ، دون سواها، هي الفكرُ الذي لا يقيمُ أيَّ وساطةٍ. ولهذا يُعادي هيجل وماركس اليهوديةَ، حتى لا نقولَ إنهما معاديان للسامية.

♦ إن الفيلسوفَ الذي يكتبُ كشاعرٍ، إنما يسعى إلى دماره الخاص. وحتى لو سعى إلى ذلك فلن يبلغَهُ. فالشعرُ بالنسبة إلى الفلسفةِ سؤالٌ تدَّعي الإجابةَ عنه، وفهمَه (ومعرفتَه). والفلسفةُ التي تُسائِلُ كلَّ شيءٍ، تتعثَّرُ أمامَ الشعرِ بصفته سؤالاً يستعصي عليها.

♦ من يكتبُ يقبَعُ في منفى الكتابة: فهناكَ وطنُهُ الذي لا يكونُ فيه نبيّاً.

♦ وما كلُّ من لا يهتمُّ بنفسه غيرُ مبالٍ بالضرورةِ. ولن يكون كذلك ما لم يقدْهُ شعوره الداخلي بعدمِ الاهتمام بذاته نحوَ الغيرِ الذي يسعُ أيَّ اهتمام.

♦ قد تكونُ كتابةُ السيرة الذاتيةِ، بصيغةِ عملٍ فنيٍّ، سعياً إلى النجاةِ، ولكنْ عبرَ انتحارٍ دائمٍ ـ موتٍ شاملٍ بصفته موتاً شذرياً، سواء أكانَ القصدُ من وراء هذه السيرةِ اعترافاً أم تحليلاً ذاتيّاً أم رياءً.

والانكتابُ هو التخلي عن الوجودِ، قصدَ اللجوء إلى مُضيفٍ ـ غَيْرٍ، أو قارئٍ ـ لا همَّ لهُ ولا حياةَ سوى عدمِ وجودكَ من الآن فصاعداً.

♦ والخلاصةُ أن «الأنا» لا يتلاشى، لأنهُ غيرُ مستقلٍّ بذاته. ولذلك لا يكونُ أناً إلا بصفته غيرَ متعلّقٍ بذاته، كأنه لا يزالُ مفقوداً إذن.

♦ القرارُ المميتُ، الذي لا يستطيعُ الكاتبُ أن يكتبَ بدونه، هو وهمٌ لا محالة، وذلك بالنظر إلى أنَّ تحقُّقَهُ الفعليَّ لا يتمُّ إلّا بوجوبِ عدمِ اتخاذه.

♦ لو سلَّمنا بالقول المدرسي: إنَّ إلهَ ليبنتز* موجودٌ لأنهُ ممكنٌ، فسنعلمُ أنه بوسعنا مخالفتُه بقولنا: إنَّ الواقعيَّ واقعيٌّ من جهة إقصائه للاحتمالِ، أي بصفته مستحيلاً، على غرارِ الموت وكتابةِ الفاجعةِ بنسبةٍ أعلى.

♦ على الأنا المنتهي (الذي لا مصيرَ لهُ غير التناهي) أنْ يرى نفسَهُ في الآخرِ، ويَعترفَ، دونَ سواهُ، بأنه مسؤولٌ عن اللانهائيِّ.

♦ لستُ محدوداً إلا لأنني لانهائيٌّ.

♦ إذا كان الدِّينُ جامعاً وموحِّداً، كما يؤكدُ ليفيناس من جهة الاشتقاق، فماذا نقولُ عن عدمِ الرِّباطِ الذي يُفرِّقُ عبرَ الوحدةِ، وعن ما ينفلتُ من تزامن «التَّراصِّ»، دون إعاقةِ أيِّ علاقةٍ أو الكفِّ عن إقامةِ علاقةٍ أخرى، في سياق هذه القطيعةِ القائمةِ أو غياب العلاقةِ؟ ألهذا يجبُ أن نكونَ لا دِينيِّينَ؟

♦ لانهائيٌّ ـ محدودٌ، أهو أنتَ؟

♦ إنْ أصغيتَ إلى «المرحلة»، فستدركُ أنها تهمسُ لكَ أنْ تصمتَ باسمها، لا أن تتكلمَ باسمها.

---

* غوتفريد فيلهلم ليبنز (1646 ـ 1716)، فيلسوف عالم رياضي ألماني من أصول سلافية، صاحب المونادولوجيا التي شكلت مرحلة جديدة في فكره بدل مفهوم الجوهر الفردي. وقد خالف إسحق نيوتن في مسألة الفضاء المطلق، وجعل المنطق مفتاح الطبيعة. من أعماله «خطاب في الميتافيزيقا»، «المونادولوجيا».

♦ لاشكَّ أن سقراط لا يكتبُ، ولكنه يبدو للآخرين الموضوعَ الأبديَّ والموضوعَ المنذورَ للموت بصورة أبديةٍ من خلال الكتابة. فهو لا يتكلمُ، بل يسألُ؛ وبذلك يقاطعُ الآخرينَ كما يقاطعونه باستمرار، مانحاً للشذريِّ شكلَهُ بصورة ساخرةٍ، ليعهدَ بالكلامِ إلى هذيانِ الكتابةِ، التي يعهدُ بها أيضاً إلى كتابة الوصايا الوحيدةِ (رغم خلوها من أيِّ توقيع).

♦ لا أرى أيَّ اختلافٍ واضحٍ بينَ العبارتين الخاطئتين من جهة الاستفهام: لمَ هناكَ شيءٌ أفضلُ من لاشيءٍ؟ ولمَ هناكَ الشرُّ بدلَ الخير؟ ذلك لأنهما صيغَتا بلفظ «هناك»، الذي ليس وجوداً ولا عدماً ولا خيراً ولا شراً، وبدونه ينهارُ كلُّ ذلك، إن لم يكن قد انهارَ من قبلُ. فهذا الحاصلُ يتلاعبُ بالسؤال المتعلق به، بصفته محايداً: وحينما يُستفهمُ، فإنه يمتصُّ الاستفهامَ بسخريةٍ، لا يتمكنُ معها هذا الاستفهامُ من تخطِّيه. وحتى إن عرض نفسهُ للهزيمة، فإنَّ الإخفاقَ مبتغاهُ غير اللائق، تماماً كما يحددهُ اللانهائيُّ السيّئُ، في تكريره الدائم، ويراهُ حقيقياً حينما يحاكي التعاليَ (على نحو زائف)، فيستنبطُ منه الغموضَ الجوهريَّ، ليُبدِيَ استحالةَ قياسه بالصوابِ أو بالقويم.

♦ يعني المماتُ: أنكَ ميِّتٌ، في ماضٍ سحيقٍ، ميتةً غير ميتتِكَ التي لم تعرفْها ولم تَشهدْها، غير أنك تظنُّ أنك مدعوٌّ للعيش تحت تهديدها، مترقباً مجيئها من المستقبل، بانياً مستقبلاً كي تجعلَها ممكنةً، كأنها شيءٌ سيحدثُ وسينتمي إلى التجربة.

إن ممارسة الكتابةِ هي الكفُّ عن رهنِ الموتِ الماضي بالمستقبل، وقَبولُ تكبُّدِه دون جعله حاضراً، ودون المثول له، ومعرفةُ كونه حدثاً حاصلاً رغم عدم البرهنة عليه، والتعرّفُ إليه في النسيان الذي يُخلِّفهُ بآثاره التي تدعو، بانمحائها، إلى الشذوذ عن النظام الكونيِّ، حيثُ تجعلُ الفاجعةُ الواقعيَّ مستحيلاً والرغبةَ مرغوباً عنها.

وهذا الموتُ غيرُ المؤكَّدِ، الذي لا يزالُ قبليّاً ولا يزال شهادةً على ماضٍ لا حاضرَ لهُ، ليسَ موتاً فردياً البتةَ، كما أنهُ يتعدَّى الكلَّ (وما يفترضُ حدوثَ الكلِّ وتحقُّقَهُ،

وما ينبئُ بنهاية الجدل التي لانهاية لها): ويتصور وينيكوت* أنَّ تفسيرَ الموتِ، بمعزلٍ عن الكلِّ وعنِ الزمنِ، أمرٌ متعذِّرٌ دون الاستناد إلى الاضطرابات الخاصة بالطفولة الأولى، حينما يعاني الطفلُ المجرَّدُ من أناهُ بعضَ الحالات المقلقة (حالات الخوف الفطري) التي قد تنتُجُ دون أن تحدثَ فعلاً، ولا يتمكنُ من معرفتها، مادامَ لم يوجدْ بعدُ؛ ويقوده ذلك، بعد أنْ يرشدَ، إلى انتظارها(رغبةً فيها أو توجُّساً منها) طوال حياته التي تنصرمُ أو تنهارُ، بأناهُ المشروخةِ في تذكُّرٍ لا ذاكرة لهُ. وليسَ هذا سوى تفسيرٍ لافتٍ وتطبيقٍ خياليٍّ، يرادُ به إضفاءُ الطابع الفرديِّ على ما يمتنعُ أن يكونَ فردياً، أو تمثيلُ ما لا يمثَّلُ أو الإيهامُ بإمكانيةِ ترسيخِ استكانةِ المجهولِ السحيقِ في حاضرِ ذاكرةٍ معينةٍ (أي في تجربةٍ راهنةٍ) عن طريق التحويلِ؛ وقد تكونُ عمليةً صالحةً من الناحية العلاجيةِ، حالما تسمحُ بأن تقولَ، بصيغةٍ أفلاطونيةٍ، لمن يعاني قلقَ دنوِّ الأجلِ: لن يحدثَ هذا، فأنا أعلمُ أنه قد حدثَ من قبلُ، وأتذكَّرُ - ما معنى تجديدِ معرفةٍ حَقَّة، وزمنٍ مشتركٍ خطِّيٍّ.

♦ ما من داعٍ للسجن، فنحنُ نعلمُ أننا فيه فعلاً.

♦ الموتُ المستحيلُ الضروريُّ: لمَ تستعصي هذه الكلماتُ - وهذه التجربةُ غيرُ المجربة التي تستندُ إليها - على الفهم؟ لمَ هذا التنافرُ والتنافي؟ ولمَ يتمُّ محوُها بجعلها نسجَ خيالٍ خاصٍّ بمؤلِّفٍ معينٍ؟ إنهُ أمرٌ طبيعيٌّ؛ فالفكرُ لا يستطيعُ أن يضيِّفَ وينقلَ ما يتضمنُهُ بداخله إلا إذا نسيَهُ. وسأتحدثُ عن ذلك بتحفظٍ، مستعملاً الملاحظاتِ القويةَ التي أبداها سيرج لوكلير** (وقد أزيِّفها). إنه يرى أنْ لا حياةَ ولا كلامَ إلا بقتلِ الصبيِّ الأخرسِ في الذات (وفي الغير أيضاً)، ولكن من هو هذا الصبيُّ؟ إنه الصبيُّ الذي لم يتكلمْ بعدُ، ولنْ يتكلَّمَ أبداً، ولكنهُ الطفلُ الرائعُ (المخيفُ) الذي حلم به آباؤُنا، ورغبَ فيه المجتمعُ كلُّه، وهم يشهدونَ ولادَتَنا. فأينَ ذاكَ الطفلُ؟ يمكنُ تشبيههُ

* دونالد وود وينيكوت (1896 _ 1971)، طبيب نفسي بريطاني. ركز في دراساته على الحقد لدى الطفل، وكذا على الذنب وتبعاته، والصحة النفسية. من أعماله «الطفل والعالم الخارجي»، «أطفال الحرب».

** سيرج لوكلير (1924 _ 1994)، طبيب نفسي فرنسي من أصل يهودي، ويعد أحد تلاميذ جاك لاكان. من أعماله «قتل طفل»، «وطن الآخر»، «دراسات في التحليل النفسي».

بـ«التمثيل النرجسي الأوليِّ»، وفق معجم التحليل النفسي (الذي لا يمكن أن يستعمله، في اعتقادي، غيرُ المشتغلين بالتحليل النفسي، الذي يعدُّ مجازفةً ومساءلةً يوميةً وخطراً كبيراً عليهم - وإلا سيكون مجردَ لغةٍ متداولةٍ لثقافةٍ سائدة). ويعني ذلك أن هذا التمثيلَ يتخذُ وضعَ ممثِّلٍ غيرِ واعٍ على الدوام، ولذلك لا يُمحى أبداً. وهذا سببُ الصعوبةِ «الخرقاء» حقاً: والخروجُ من متاهاتِ الصبيِّ، وما وراءَ الرغبةِ، رهنٌ بهدمِ ما لا يُهدمُ، بل بوضع حدٍّ لما لا سبيلَ إليه من قبلُ ومن بعدُ - ألا وهو الموتُ المستحيلُ الضروريُّ. ومن جديد، لا نعيشُ ولا نتكلمُ (وبأيِّ نوعٍ من الكلام؟) إلا لأنَّ الموتَ قد حصلَ فعلاً، بصفته حدثاً لا يتعيَّنُ ولا يقبلُ التعيُّنَ، فنوكِلُهُ إلى اشتغالِ المفهومِ (النفيِ)، كي لا يُخرسنا حتى في الكلام، أو نوكلهُ إلى عمل التحليل النفسي الذي لا يسعُهُ غيرُ رفع «اللبس المألوف» القائم بين الموت الأول الذي قد يكون تحققاً مطَّرداً، وبين الموت الثاني المسمى «عضوياً» على وجه التبسيط (كأنما الأول غير عضوي).

ولكننا نسائلُ ونستحضرُ مسيرَ هيجل في هذا المقام: ألا يمكنُ أن يُرفعَ اللبسُ - ما تدعونهُ لبساً - بغير الخداعِ أوالمكرِ الذي يعدُّ (بتحايُلٍ) مثالياً - بما يكتسيه، طبعاً، من أهميةٍ بالغةٍ ودالةٍ؟ نعم، ويكفي أن نعود إلى بدايات هيجل؛ فقد ذهبَ، قبل فلسفته الأولى، إلى أنَّ المَوْتَيْنِ غيرُ منفصلين، وأنَّ مواجهةَ الموتِ هي الفعلُ الكفيلُ، دونَ سواهُ، بترسيخِ السيادة والتحكُّمِ: أي الروح بقدراتها. ولا تعني هذه المواجهةُ تعريضَ النفس لخطر الموتِ (من حيث هي سمةٌ من سمات الشجاعة البطولية) وحسب، بل الدخولَ في فضائه، وتكبُّدَهُ موتاً لا نهائياً وموتَ فجأةٍ أيضاً، «موتاً طبيعياً». واستخلصَ أنَّ ما فعَّلَ الجدلَ وتجربةَ الموتِ التي لا تقبلُ التجريبَ، قد عاقهُ فوراً، فظلَّ هذا العائقُ ذكرى تُلازمُ كلَّ مشروعه اللاحق، وإشكالاً كانَ عليه أن يضَعَهُ في الحُسبان. لن أخوضَ في تفاصيلِ الصيغةِ التي ساعدتْ على تخطي هذه الصعوبةِ، بما قدَّمهُ الفكرُ من إغناءٍ هائلٍ منذ الفلسفة الأولى، لأنه معلومٌ لدى الجميع. ولكن إذا كانَ الموتُ والقتلُ والانتحارُ أمراً حاصلاً، وكانَ الموتُ يفترُّ ليصيرَ قوةً عاجزةً ويَغدوَ نفياً فيما بعدُ، فإنَّ الحاجةَ إلى عدم تجاهلِ الموتِ المحتومِ الذي اسمَ لهُ ولا مفهومَ، كأنه الاستحالةُ نفسُها، حاجةٌ قائمةٌ كلَّما ساعدنا الموتُ المُمكنُ على المضيِّ قدُماً.

سأضيفُ ملاحظةً في صيغة سؤال: ألا يكونُ طفلُ لوكلير، ذاكَ الصبيُّ المشهورُ، المرعبُ المستبدُّ الذي يتعذرُ قتلهُ، مادام بلوغُ حياةٍ ولغةٍ مشروطاً بعدم الكفِّ عن اقتياده إلى الموت، هو نفسَهُ طفلَ وينيكوت، الذي تلاشى في المماتِ من قبل أن يحيا؛ ذاكَ الطفلَ الميتَ الذي لا تستطيعُ أيُّ معرفةٍ وأيُّ تجربةٍ تعيينَهُ في ماضي تاريخها المحتوم؟ إنه مشهورٌ ومرعبٌ ومستبدٌّ، لأنه لا يزالُ ميتاً دونَ علمنا (حتى حينما نتظاهرُ بمعرفته ونصرحُ بذلك، كما نفعل الآن). فالطفلُ الميتُ هو من نجهدُ أنفسنا في قتله، وليس من تنحصرُ وظيفتهُ في تحمُّلِ الموتِ والحفاظ عليه في الحياة فقط، بل مَنْ أَبى «اشتباهُ» الموتينِ لديه إلا أنْ يتجلى، ومَنْ لا يُمكِّنُنا من «رفع هذا الاشتباه» مطلقاً، حيثُ يراهُ غيرَ مجدٍ ويجعلُ كلَّ رفضٍ للانتحارِ مجردَ عبث.

ألاحظُ أن سيرج لوكليرك ووينيكوت يسعيان، بالطريقة نفسِها تقريباً، إلى إقناعنا بالعدول عن الانتحار، لأنه ليس حلاً. وهذا عينُ الصواب. فإذا كان الموتُ هو الصبرَ اللانهائيَّ لما لا يتحققُ مطلقاً، فإنَّ توقُّفَ الانتحار يفتقرُ بالضرورة إلى الموت، حينما يُحوِّلُ «بطريقة وهمية» ما لا يمكنُ أن يحدثَ، بحكم حدوثه السابق، من السلبية إلى إمكانيةٍ فاعلةٍ. ولكن ربما يجب فهمُ الانتحار على نحو مختلف.

قد يكونُ الانتحارُ الصيغةَ التي يُنذِرنا بِها الوعيُ (المراقبةُ بيقظتها غير المتَّقدةِ) بوجودِ خطْبٍ ما في الجدل، من خلال تذكيرنا بأنَّ الطفلَ المراد قتلُه هو الطفلُ الميتُ سلفاً، وأنه لا يقعُ أيُّ شيءٍ في الانتحار - الذي نسميه انتحاراً - ؛ وهذا هو مصدرُ شعورنا بالتوجسِ والرعب، ورغبتنا في محقه أيضاً، أي في جعله حقيقياً، مستحيلاً. وقد تتخذُ عبارةُ «لا يقعُ أيُّ شيءٍ»، المتعلقة بالانتحار، شكلَ حدثٍ في قصةٍ تتسمُ بتعبيرٍ فرديٍّ، وفقاً لهذه النهايةِ الجريئةِ التي تعدُّ نتيجةً واضحةً لمبادرةٍ معينة: والمُحيِّرُ، تحديداً، هو أنَّ ضميرَ المتكلم «أنا» لا يقتلُـ«ني» إذْ يفعلُ، ولكنَّ أحداً ما (أو شيئاً) يستخدمُ، في وشايته، أناً مختفياً - في صورة آخرَ - كي يكشفَ لهُ وللجميعِ ما ينفلتُ توّاً: أي ما بعدَ الموتِ وماضي الموتِ القديم الذي لا يمكنُ تذكُّرهُ. فما من موتٍ آنيٍّ أو لاحقٍ (موتٍ لحاضرٍ آتٍ). وإذا كانَ الانتحارُ موجوداً، فهو خدعةٌ لا محالةَ، ولكنه يراهنُ على كشفِ الخدعةِ - الخفية - الأخرى، المتمثلة في الموتِ العضويِّ أو الطبيعيِّ،

حالما يسعى هذا الموتُ إلى تميُّزه وانعزاله بصفة نهائيةٍ، وإلى عدم الخلط بينه وبين غيره، وإلى إمكانية حدوثه مرةً واحدةً لا غير، كما هي حالُ بداهةِ الفريدِ العصيِّ عن التفكير.

ولكن ما الفرقُ المقدَّرُ بين الموت انتحاراً والموتِ غيرِ الانتحاريِّ (إنْ وجدَ)؟ واستناداً إلى الجدل (القائمِ على احتمالِ الموتِ، وعلى استخدام الموتِ بصفته سلطةً) يكونُ الموتُ الأولُ الهاتفَ الغامضَ الذي يستعصي علينا فكُّ طلاسمه، ومع ذلك نستشعرُ بفضله أنَّ من بلغَ قمةَ الرغبة في الموت، معلناً حقَّهُ في الموتِ وممارساً على ذاته سلطةَ ميِّتٍ ـ فاتحاً المجالَ أمامَ «احتمالِ المستحيلِ» بتعبير هيدغر ـ أو معتقداً، بالأحرى، أنه سيدُ اللاتحكُّمِ، إنَّما يقعُ في نوعٍ من الشرَكِ، ويتوقَّفُ إلى الأبدِ ـ لحظةً ـ حيثُ يفقدُ فيها ذاتَه وحريَّتَه العنيدةَ، ليصطدمَ بالموتِ، كأنه شخصٌ آخرُ، مثلما يصطدمُ بما لا يحدثُ أو بما ينقلبُ إلى استحالةِ أيِّ احتمالٍ (نافياً الجدلَ، ليُقرَّه بنوعٍ من الخرفِ). إن الانتحارَ برهنةٌ بمعنىً ما(وهذا مصدرُ سمتهِ المتغطرسةِ السمجةِ الخرقاء)، فكلُّ ما يختبرُه لا يقبلُ الاختبارَ، علماً بأنَّ الموتَ لا يحدثُ فيه أيُّ شيءٍ، بما في ذلك الموتُ نفسُه (وهذا مصدرُ الابتذال والضرورةِ اللذين تتسمُ بهما خاصيته التكريرية). ولكن الحاصلَ من هذه الاختبارِ المُجْهَضِ أننا لا نموتُ «بشكلٍ طبيعيٍّ»؛ بالموتِ المحتومِ الذي لا مفهومَ له (وهو تأكيدٌ يجبُ الشكُّ فيه دائماً) إلاَّ إذا أتينا (طبعاً لسنا «نحن») على غوايةِ نهاية التاريخِ، بانتحارٍ ثابتٍ غيرِ ظاهرٍ وقبليٍّ ومتحقِّقٍ بدون فاعلٍ، حيثُ يعودُ كلُّ شيءٍ إلى الطبيعةِ (إلى طبيعةٍ مفترضَةٍ ومُشوَّهَةٍ) حينما يصبحُ الموتُ، وقد كفَّ عن أن يظلَّ موتاً مزدوجاً، كأنه استهلكَ الاستكانةَ اللانهائيةَ للموت، أمراً عادياً بكل بساطةٍ، وأقلَّ دلالةً وقيمةً من انهيارِ كثيبِ رملٍ.

♦ «يُقتَلُ طفلٌ». هذا هو العنوانُ الذي يجبُ تذكُّرُه، بما يتضمنُه من قوةٍ غامضةٍ. لستُ منْ كانَ عليه أن يقتلَ، ويظلَّ يقتل ذاكَ الصبيَّ الذي كنتُهُ، علماً بأني لم أكن موجوداً بعدُ، سوى في أحلام ورغباتٍ ومتخيلِ بعضِهم على الأقل، ثم في متخيل الجميع بعد ذلك. الموتُ والقتلُ (كلمتانِ أتحدى من يضع تمييزاً دقيقاً بينهما، ومع ذلك يجبُ الفصلُ بينهما)؛ ومن يجبُ عليه أن يتحملَ مسؤوليتَهما هو هذا الضميرُ غيرُ المعلومِ

«on»، الذي لا يعملُ ولا يتحمل المسؤولية ـ كما هي حالُ الطفلِ الذي يظلُّ طفلاً غيرَ معلوم، ولا صلةَ له بأيٍّ كان. طفلٌ ميِّتٌ يقضي بموتٍ قاتلٍ، ولا نعلمُ عنهُ أيَّ شيءٍ، وإنْ عَددْناهُ خارقاً ومرعباً ومستبداً أو لا يُقهر: إلا أن يكونَ احتمالُ الكلامِ والحياةِ رهناً، من خلالِ الموتِ والقتلِ، باحتمالِ إقامةِ علاقةِ تفرُّدٍ معَ ماضٍ أخرسَ؛ علاقة تتعدّى التاريخَ وتنأى عن الماضي، ليتجلى وجهُ الصبيِّ الأبديِّ ويختفيَ في الآن نفسه. «يُقتلُ طفلٌ». علينا ألا ننخدعَ بهذا الحاضرِ: فهو يعني أن العمليةَ لن تحدثَ مطلقاً ولن تتحققَ في أيِّ لحظةٍ زمنيةٍ بعينها، وأنها تتمُّ بصفتها غير قابلةٍ للتحقق، فتسعى، إثرَ ذلك، إلى أن لا تكونَ شيئاً غيرَ الزمنِ ذاتهِ الذي يُخرِّبُ (يمحو) الزمنَ محواً أو هدماً أو عطاءً، لا يني يعبِّرُ عن نفسه في مستهلِّ قولٍ ينأى عن المقول، بصفته كلامَ كتابةٍ يَقي هذا المحوَ من الانمحاء ويُديمُهُ حتى في الانقطاعِ الذي يَسمهُ.

«يُقتلُ طفلٌ». وما من شيءٍ يحذرنا من هذا الساكنِ الصامتِ، ومن هذا الأبدِ الميِّتِ الذي يجبُ أن نمنحهُ شكلاً مؤقتاً للحياة، لكي ننفصلَ عنه بعملية قتلٍ، وعن هذا الرفيقِ الذي نسعى إلى تعيينهِ في عدمٍ، وما هو برفيقِ أحدٍ، فنحيا برفضه ونرغبُ بعدم الرغبةِ هذه، ونتكلَّمُ بلا كلامه وضِدَّهُ في الآن نفسه؛ نعم، ما من شيءٍ يحذرنا (أكانَ معرفةً أم لا معرفةً) رغم ما باحتْ به هذه الجملةُ البسيطةُ «يُقتلُ طفلٌ» بكلماتها المقتضبةِ، ولكنها جملةٌ أضحتْ غير قابلةٍ للتلفظِ فورَ إفراغها من أيِّ لغةٍ، لأنها قد تجذبُنا بعيداً عن الوعي واللاوعيِ، كلما قُدِّرَ لنا تلفُّظُها، ونحنُ غيرُ ذواتنا وعلى صلةٍ مستحيلةٍ بالآخر.

♦ (مشهدٌ بدائيٌّ؟)* أيها المُعمِّرون القريبون من قلبٍ لم يعد ينبضُ، تخيلوا الطفلَ ـ هل كانَ في السابعةِ أم الثامنة من عمره؟ ـ واقفاً يزيحُ الستارةَ وينظرُ خلف زجاجِ النافذةِ. يرى البستانَ وأشجارَ الخريف وجدارَ المنزل: ثمَّ يملُّ على عادة الصغار، إذ يرى فضاءَ لَعبِه، فيجيلُ بصرَهُ ببطءٍ نحوَ الأعلى، حيثُ السماءُ المعتادةُ بغيومها وضوئها الرماديِّ ونهارِها المُملِّ الذي لا أفقَ له.

---

* استخدم مفهوم فرويد ليبينَ حدودَه في تفسير القسوة والعنف من خلال مشاهد مختلفة، واقعية وإبداعية خيالية، في أفق تشييد تصوره عن الفاجعة.

ويحدثُ بعد ذلكَ: أنْ تنقشعَ السماءُ ذاتُها سوداءَ تماماً وفارغةً تماماً، لتكشفَ (كما يكشفُ زجاجُ النافذة المكسورُ) مثلَ هذا الغيابِ الذي ضاعَ فيه كلُّ شيءٍ دائماً وإلى الأبد، إلى الحدِّ الذي تتأكدُ فيه المعرفةُ المشوَّشةُ، ويتضحُ لها أنْ لا شيءَ هو الحاصلُ الموجودُ، ولا يوجد في الماوراء أيُّ شيء. والمفاجئُ في هذا المشهدِ (خاصيتُهُ الدائمة) هو الإحساسُ بالسعادة التي تغمُرُ هذا الطفلَ، وبالفرحِ العارم الذي لن يستطيعَ التعبيرَ عنه بغيرِ الدموعِ، بسيلٍ منهمرٍ من الدموع. نتفهَّمُ حزنَ الطفل، فنبادرُ إلى مواساته. لا يقولُ شيئاً. وسيعيشُ في السِّر من الآن فصاعداً. ولن يبكيَ أبداً.

♦ في الجدل ما يُريبُ، ولكنَّ السيرورةَ الجدليةَ، بضرورتها التي لا يمكن الاستغناءُ عنها، وبتحققها الذي لا يزالُ قائماً، هي التي تُمكننا، دونَ سواها، من التفكير في ما يُستبعدُ منها أثناءَ اشتغالها، وليسَ من جهة فشلها أو عدم قابليتها، كي يستمرَّ هذا الاشتغالُ دون انقطاعٍ إلى أن يبلغ غايته. ويعني التاريخُ المكتملُ والعالمُ المُدركُ والمتحولُ في وحدة المعرفة التي تعمل على إدراك نفسها، أنَّ العالمَ كفَّ عن التحول بصفة نهائيةٍ، أو أنه ماتَ، والأمرُ نفسُه يصدقُ على الإنسانِ الذي مثَّل وجههُ العابرَ، وعلى الذاتِ التي أضحتْ هويتُها الرزينةُ مجردَ لامبالاةٍ تُجاهَ الحياة، أي فراغَها الجامدَ: وحينما يتسنَّى لنا التدخُّلُ، وقلما يحدثُ ولو خيالياً وبخاطرةٍ شديدةٍ، فإننا لا نتحررُ من الجدل بأيِّ شكل، ولكنهُ يغدو الـخطابَ الخالصَ الذي يُقالُ ولا يقولُ شيئاً، والكتابَ الذي يُعدُّ لعبةَ ورهانَ الكُليّةِ والمُطلَقِ، والـكتابَ الذي ينهدمُ إذ ينبني، والعملَ المتنوعَ الذي تقومُ به «لا»، من حيث هو عملٌ تتعبَّأُ خلفهُ القراءةُ والكتابةُ، لمجيءِ «نعم» فريدةٍ ومكرورةٍ، في الآن نفسه، ضمن التداول الذي لم يَعُدْ فيه تأكيدٌ أولٌ أو تأكيدٌ أخيرٌ.

بوسعنا أن نتخيَّلَ أننا متواجدون هنا: وهذا هو مصدرُ قلقِ اللغةِ وممارستِها التنظيريةِ؛ حيثُ يبدو، بالمقارنة مع وضع اللغة، أنَّه لم يعدْ هناكَ مِنْ معرفةٍ لا يجبُ تكهنها. وكأنَّ القلبَ الذي اقترحهُ ماركس لرؤيةِ هيجل: «الانتقال من اللغة إلى الحياة» انقلبَ، بدوره أيضاً، إلى الحياةِ المكتملةِ المتحققةِ، بإسنادِ مهمةِ قولِ كلِّ شيءٍ إلى لغةٍ لا مرجعَ لها (لتصيرَ علماً لذاتها ونموذجاً لسائر العلوم). وقد يؤدي هذا إلى

امتدادها بصيغ مختلفةٍ، تحت ذريعة إنكار الجدل، فيتعذَّرُ التأكدُ من أنَّ الاقتضاءَ الجدليَّ لا يدَّعي التضحيةَ بنفسه، كي يتجدَّدَ غيرَ فعَّالٍ بما يُبرِّئه. ومن ثمَّ، فإنه قد لا يترتّبُ أيُّ شيءٍ، لا هذا الاحتمالُ الذي تفيده «قد»، ولا أن يظلَّ الجدلُ المخلِّصُ قدرَنا؛ إذ يلزمُ، قبل كل شيءٍ، معرفةُ ما يثيرُ الارتيابَ في إمكانية رفضه، حتى لا أقولَ بإمكانيةِ دحضه (ما دامتْ من صميم تطوره)، ثم التساؤلُ عما إذا لم يكن هذا الرفضُ، في حال عدم تمكُّنِ الشكِّ منهُ، رفضاً أوّلاً - رفضَ الانطلاقِ والتفلسفِ والتحاوُرِ مع سقراطَ، أو رفضَ تفضيلِ العنفِ الناطقِ على العنفِ الأخرسِ بصفة عامةٍ: وهو التفضيلُ أو الموقفُ الذي ينعدمُ دونَهُ الجدلُ والفلسفةُ والمعرفةُ، حسب إريك ويل. أو لنقل بالأحرى، ألا يبقى من هذا الرفض شيءٌ في السيرورةِ الجدلية؟ ألا يستمرُّ مثابراً، بتحوله، إلى أن ينبثقَ ما قد ندعوهُ اقتضاءً غيرَ جدليٍّ؟ وهل بوسعِ ما يُريبُ في الجدل، ويفعِّلُه مع ذلك، أن ينفصلَ عنه؟ وبأيِّ شروطٍ وأيِّ مقابلٍ يحصلُ ذلك؟ يُستشعَرُ من هذا أنَّ الثمنَّ باهضٌ جداً - وممَّا لاشكَّ فيه أنَّ العقلَ بصيغة اللوغوس هو الثمنُ، ولكنْ هل من صيغةٍ غيرها؟ - وتُستشعرُ، أيضاً، ضرورةُ التخلُّصِ من الاعتقادِ الساذجِ في القدرة على تجاوز الحدودِ بصفةٍ نهائيةٍ، إنْ وُجدتْ في المجال الجدليِّ، مُبدِلَةً أوضاعَها باستمرار، ووُجدتْ في القدرة على تحديدِ مناطقِ المعرفةِ والكتابةِ، التي ستظلُّ في هذا المجالِ غريبةً لا محالةَ. ولكن علينا أن نتساءَلَ، انطلاقاً من الرفض الذي يصاحبُ الجدلَ ويُثيرُهُ ويُقَوِّيهِ، عمَّا إذا كانَتْ محاولتنا لإفشاله وإعاقتِه ناجمةً عن إصرارنا على ممارسةِ لُعبته.

وبدلاً من أن نرفضَ الأشياءَ التي لا نفهمُها، كما فعلَ إريك ويل برفضِه الذي لا محلَّ له، علينا أن نُنصتَ إليها، بمنأىً عن أيِّ نزعةٍ صوفيةٍ؛ ومنها على سبيل المثال: لزومُ المحايدِ، بصفته لزوماً فاجعاً وغيرَ ضروريٍّ، واختراقُ المستكينِ الذي تلتقي فيه الرغبةُ غيرُ المرغوبِ فيها معَ ضغطِ الموتِ الخالدِ، بانفصالهما عن بعضهما.

♦ نحسُّ، إنْ تلفَّظْنا الفاجعةَ، أنها ليستْ كلمةً أو اسماً، وأنْ لا وجودَ لاسمٍ منفصلٍ، اسميٍّ وأساسٍ، سوى جملةٍ مركَّبةٍ أو بسيطةٍ، تسعى فيها لانهائيَّةُ اللغةِ، بتاريخها غير

المكتملِ وبنسقها غير المغلقِ، إلى أنْ تتكفَّلَ بها سيرورةٌ من الأفعال، ولكنْ ضمنَ التوتر المستمرِّ بين الاسم والفعلِ في الآن نفسه، وتسعى إلى البحث عن دهشتها خارجَ اللغةِ، دونَ أن تتوقفَ مع ذلك عن الانتماء إليها.

وعلى هذا النحو، يقودنا صبرُ الفاجعةِ إلى عدم توقعِ أيِّ شيء من «الكونيِّ» ومن العالمِ أو توقُّعِ الشيءِ الكثيرِ من العالمِ خلافاً لذلك، إنْ توفقنا في تحريره من فكرة النظام ومن التوافقِ الذي لا يزالُ القانون ساهراً عليه؛ أما «الفاجعةُ»، بصفتها قطيعةً دائمةً، فيبدو أنها تقولُ لنا: لا وجودَ لقانونٍ ولمنعٍ يعقبُهُ انتهاكٌ، بدون منعٍ يَؤولُ شريعةً، ويُعتمَدُ مبدأً للمعنى. إنَّ جملةَ الفاجعةِ التي تطولُ ولا تنتهي: هي التي تسعى، بلُغزها، إلى أن تُكتَبَ، لتبعدَنا عن الحاجةِ الموحِّدةِ التي لا تزالُ تعملُ بالضرورةِ. فهل يكونُ الكونيُّ الصيغةَ التي يريدُ المقدسُ أن يصيرَ بها محايثاً، وهو يحجبُ نفسهُ على وجه التعالي، ويكونُ المحاولةَ التي ينصهرُ بها مع خيال الكونِ، ويغدو بذلك غيرَ عابئٍ بالتقلبات المضنيةِ التي يعانيها القريبُ (الجوارُ)، مثل السماءِ الصغيرةِ التي نبقى فيها على قيد الحياة، أو نموتُ معها كونياً في الطمأنينة الرواقيةِ، ومثل «الكلِّ» الذي يؤوينا ويصهرنا في الآن نفسه، ويصيرُ راحةً طبيعيةً، كأنما وجدتْ به طبيعةٌ خارج المفاهيم والأسماء؟

إن الفاجعةَ قطيعةٌ مع النجم، ومع أيِّ شكلٍ من أشكال الكليَّةِ، دون أنْ تتنكَّرَ مع ذلك للاقتضاء الجدليِّ لتحققٍ معين، كما أنها نبوَّةٌ لا تعلنُ أيَّ شيءٍ عدا رفضها لكل ما هو نبويٌّ، بصفته مجردَ حدثٍ آتٍ، فاتحةً وكاشفةً، رغم ذلك، صبرَ الكلامِ الساهرِ الذي لم يقوَ على اللانهائيِّ الذي بلَغَ منه مبلغَهُ، وكاشفةً هذا الذي لا يقعُ تحتَ سماءٍ فلكيَّةٍ، بل يقعُ هنا؛ هنا الذي يفوقُ أيَّ حضورٍ. هنا، أينَ إذن؟ «صوتُ لا أحدَ، من جديد».

♦ إنَّ النظريَّ ضروريٌّ وغيرُ مجدٍ (مثل نظرياتِ اللغة). فالعقلُ يشتغلُ ليجهدَ نفسه، بانتظامه في أنساقٍ، باحثاً عن معرفةٍ موضوعيةٍ تكونُ سنَدَهُ ومَلاذَهُ، كما أنه يلجأُ في الآن نفسه إلى حدٍّ أقصى، يتوقفُ عنده وينتهي. وعلينا أن نجرِّبَ هذه المعرفةَ وننساها. ولكن النسيانَ ليس فضلةً ولا إخفاقاً غير متوقعٍ لما تشكَّلَ تذكُّراً. والنسيانُ هو ممارسةُ

كتابةٍ تتنبَّأُ، لأنها تتحققُ بتخلِّيها عن كلِّ شيءٍ: وقد يكونُ الإعلانُ تخلياً. لا يزالُ الصراعُ النظريُّ يمثلُ عنفَ سوءِ الفهم، حتى لو كان صراعاً ضدَّ شكلٍ من أشكال العنف؛ ويجب ألا تعوقَنا سمةُ الفهمِ الجزئيةُ والبسيطةُ والاختزاليةُ. فالتجزيئيةُ هي السمةُ المميزةُ للنظريِّ: «بضربات المطرقة» كما قال نيتشه. ولكنَّ الطَّرقَ ليس اصطدامَ الأسلحةِ وحسب؛ فالعقلُ الطارقُ يبحثُ عن اصطدامه الأخيرِ، بحيث لا نعرفُ إن كانَ الفكرُ الممتدُ قد بدأَ أم آذنَ بنهايته، مثل حلم يقظة. ولمَ تظلُ النزعةُ التشكيكيةُ منيعةً، حتى في حال دحضها؟ هذا ما يتساءلُ عنه ليفيناس. أما هيجل، فقد كان عارفاً بها، حين جعل منها لحظةً مميزةً ضمن النسق. ورغم أن الكتابةَ تبدو معرضةً، بدرجة كبيرة، لتوصفَ بالتشكيكية، فإنها تفترضُ أن النزعة التشكيكيةَ تزيلُ الشوائبَ باستمرار، وهو الأمرُ الذي لا يمكنُ أن يحدثَ إلا بالكتابة.

♦ ليست التشكيكيةُ، التي محتْ اشتقاقَها وكلَّ اشتقاقٍ، هي الشكَّ الراسخَ ولا مجردَ نفيٍ عدميٍّ: بل هي السخريةُ بالأحرى. والتشكيكية موصولةٌ بنقضها. وحتى إن كانت الحياةُ شرطاً في نقضها، فإن الموتَ لا يثبتها. والتشكيكيةُ هي عودةُ المُدحَضِ، وهذا ما يشكلُ انتهاكاً فوضوياً ونزوياً وغير قانوني، كلما فرضتْ علينا السلطةُ وسيادةُ العقلِ واللامعقولِ نظامهما أيضاً، أو انتظمتا في النسقِ بصفة نهائية. إن التشككَ لا يخربُ النسقَ ولا يخربُ أيَّ شيءٍ، إنما هو نوعٌ من المرحِ الجادِّ الذي يخلو من أيِّ تهكُّمٍ، ويجعلنا ننفرُ، فجأةً، من الإثباتِ والنفي: فيكونُ بذلك محايداً كأيِّ لغة. وقد تكونُ الفاجعةُ، أيضاً، نصيبَ المرحِ المتشكك الذي لا يزالُ غير متاحٍ، ويلقي بالخطورةِ (خطورةِ الموت مثلا) ما وراء أيِّ خطورةٍ، كما يخففُ من عبءِ النظريِّ، بمنعنا من الركونِ إليه. وأستحضرُ قولَ ليفيناس: «اللغةُ هي فعلاً تشككٌ».

♦ لا تستطيعُ التوتراتُ التي لا تتوحدُ أن تفضيَ إلى إثباتٍ؛ وليسَ بوسعنا أن نقولَ، وكأننا قد تحررنا بذلك من أيِّ جدلٍ: إنهُ إثباتٌ للتوتراتِ، بل هو صبرٌ متوتِّرٌ يصلُ إلى حدِّ نفاد الصبر. وقد يكونُ المستمرُّ والمنقطعُ ذاكَ الصراعَ المُغاليَ الذي نواجهُهُ، بعدَ أن يتمكَّنَ منا. ورغم أنَّ المنقطعَ يقصي الاستمراريةَ، فإنها تتضمنُه. والمستمرُّ

يفرضُ نفسهُ بأيِّ شكلٍ، مثلما يفعلُ الهُوَ هوَ، الذي يصدرُ عنهُ الزمنُ المتجانسُ والأزلُ واللوغوسُ الجامعُ والنظامُ الذي يُحسَمُ فيه أيُّ تغييرٍ، والانتشاءُ بالفهم والقانونُ الذي يظلُّ أولويةً. ولكن لا يكفي، لإعاقة المستمرِّ في استمراره، إدراجُ المتنافرِ (الخُضوع) الذي يتعلّقُ به ويتوافقُ مع المتجانسِ، حالما يكونُ تفاعلُهما شكلاً من أشكال التعارضِ الهادئ الذي يتيحُ الحياةَ ويدرجُ الموتَ (كما هي الحال حينما نستشهدُ بكلمات هيراقليط «الحياة في الموت، والموت في الحياة»، على سبيل المجاملة، دون الخوض في ما تقرر لديه بهذه الصيغة الفجة): فقد جاءتْ هذه الترجمةُ بما كان عليه أن يُترجمَ، ولكنها لا تُترجمُ، كما يحدثُ دائماً.

هل توجدُ حاجةٌ إلى الانقطاعِ، لا تدينُ إلى المستمرِّ بشيءٍ ولو كانتْ قطيعةً؟ لمَ هذا الوجعُ الرتيبُ الذي يترنَّمُ في الكتابة الشذريةِ ويلوذ بالصبرِ، دون أن يكون هذا الأخيرُ مساعداً على الاستمرار بشكل نرجسي؟ إنه صبرٌ بدون أمدٍ ولا لحظاتٍ، وانقطاعٌ حائرٌ على غير هُدىً. وكل ذلك يسهرُ في غفلة منا، في الإخفاقِ المُتوتِّرِ لهُويةٍ تُعري الذاتيةَ التي لا ذاتَ لها.

♦ إذا تحمّسَ الحاضرُ في لحظاتٍ (ظهوراً واختفاءً)، فإنه ينسى أنه لا يستطيعُ أن يصيرَ معاصراً لذاته. وعدمُ المعاصرة عبورٌ متجاوزٌ على الدوام، إذ هو السلبيُّ الذي يقلقُ الحاضرَ خارجَ الزمن، بصفته شكلاً خالصاً وفارغاً، قد ينتظمُ فيه الكلُّ ويتوزَّعُ بالتساوي أو بدونه. ولا يزالُ هذا الزمنُ القلقُ الخارجُ عن طوعه، منجذباً نحو التماسكِ الذي يتوحَّدُ ويصيرُ كونياً، ولو عبر تجربة الانشقاقِ. ولكن تضطرُّنا تجربة الفاجعة التي لم تُختبرْ، بصفتها انسحاباً للكونيِّ الذي يسهلُ كشفُه كما يُكشفُ الانهيارُ (وضعفُ العمقِ الذي قد يُشلُّ فيه، بصفة نهائيةٍ، كلُّ ما يمكن أن نفكر فيه، دونما أسئلةٍ أو قضايا) إلى الانسحابِ من الزمنِ ذي الاتجاه الواحد، دون أن يضمنَ العَوْدُ رَجْعَهُ.

♦ الانشقاقُ: قد يكونُ صدعاً تكوينيّا لذاتي أو قد يعيدُ تشكُّلَهُ في ذاتي، غير أنه ليسَ أناً متصدِّعةً.

♦ لا يزالُ النقدُ مهماً، ولو كانَ جزئياً ومُحرِّفاً. ومع ذلك، فإنَّ اللهفةَ السياسيةَ هي التي تغلِّبُهُ على الصبرِ الخاصِّ بـ«الشعريِّ»، ليصبحَ فوراً مُحارباً. ولا تعرفُ الكتابةُ، بعلاقتها غيرِ المنتظمةِ مع ذاتها ومع غيرِها، ما سينجمُ عنها سياسياً: وهذا ما يجعلها لازمةً غيرَ متعديةٍ، وعلى صلة غيرِ مباشرةٍ بما هو سياسي.

يجعلنا غيرُ المباشرِ هذا أشقياءَ، من حيث هو التفافٌ لانهائيٌّ، نعملُ على إدراكه بصفته تأخراً وأجلاً وشكاً أو احتمالاً (واختلاقاً أيضاً). فالتغيير الاجتماعيُّ هو هدفنا الذي نسعى إليه مباشرةً، لأننا قادرون على تحقيقه. كان هذا مطلَبَ الالتزامِ في ما مضى، ولا يزالُ مطلبَ أخلاقٍ متحمسةٍ. وهذا ما يهيِّئنا للاعتراف بأننا لا نزالُ منقسمين: أحدنا هو الذاتُ الحرةُ التي تكدُّ لتحقيق حريتها المتخيلةِ بالنضالِ من أجل حرية الجميع، مستجيبةً في ذلك للاقتضاء الجدليِّ؛ أما الآخرُ فلمْ يعدْ واحداً، بل ما زالَ كثرةً، ومازال مرتبطاً بالتعددِ عبر علاقةٍ تخلو من الوحدة؛ حيث نعملُ بيسرٍ شديدٍ، وبكلماتٍ سلبيةٍ وغامضةٍ ومتجاورةٍ (كالتلاشي والانفصال والتشتت أو الغُفلِ الذي لا ذاتَ لهُ) على تطويق صعوبةِ الانفلات من تجربةٍ ماثلةٍ، ينفتحُ عليها كلامُ الكتابةِ مؤقتاً، أو يتقدمُ بالحيرة نفسها، في حدِّه المفترضِ واختلافه المتكرر وحفره الصبور. نحيا ـ نتكلَّمُ نحنُ الاثنان، وبما أن الآخر لا يزالُ مختلفاً، فلا يمكننا أن نعزيَ أو نُواسيَ أنفسنا بالخيارِ المزدوج، إذ تتعطلُ علاقةُ أحدهما بالآخر وتصدِّعُ أيَّ نموذجٍ وسننٍ، أو تصدعُ بالأحرى اللاعلاقةَ التي لم نتخلَّصْ منها.

ويصبحُ لفيفُ عاشَ ـ كتبَ ـ تكلَّمَ متجانساً وفق المنظور الأول، كما لو أنَّ التقلباتِ التاريخيةَ لعلاقةِ التنازع المشترك، التي قد تتضمنها هذه الأفعالُ، في اتصالها وانفصالها، تستحثُّ فاعلاً مشتركاً، لا يزالُ في وضع صراعٍ يتطلبُ التدخلَ، حينما تنغمسُ اللغةُ في صخب العنف الذي يتنامى من خلالها، ويهيمنُ عليها أيضاً: وذلك هو قانونُ الهوَ الهو. ولا يجبُ التغاضي عنه أو التوقف عنده، فنحنُ ما زلنا نُنفَى (في غفلة منا) إلى كلامٍ آخرَ، إلى كلامِ الكتابة، من خلال ما يترنَّحُ بين النوم واليقظة، بمنأى عن كل شيءٍ وبعيداً عن الوعي واللاوعي؛ نُنفى إلى كلامِ الآخرِ الذي يظلُّ مختلفاً، ولا تتنامى الحاجةُ إليه.

لاشك أن الفصلَ الذي يصيبُ هذا وذاكَ، ويجزئهما إلى ما نهايةَ، قادرٌ على فسح المجال لجدلٍ معين، دون يسقُطَ من الحسبانِ أو ينتفيَ الشرطُ المختلفُ الذي لا يتطلبُ أيَّ شيءٍ، ويعرضُ نفسهُ للإقصاءِ باستمرار، بصفته المحوَ الذي لا يُمحى.

♦ الذي لا يزالُ العملُ في حال خرابٍ، ولا يثبُتُ أو يُلحقُ بالأعمال الثقافية الجيدةِ، إلا بالتعظيم وبما يديمُهُ ويسندُهُ ويخلدهُ (الوثنية الخاصة باسمٍ معينٍ).

♦ كلمةٌ أخرى : ألا يجبُ وضعُ حدٍّ للنظريِّ، حالَما يستعصي التخلصُ منه، وتستمرُّ كلُّ النظريات في تبادلاتها، مهما تختلفْ عن بعضها، ولا يميزُها غير الكتابةِ التي تحملها، منفلتةً من النظرياتِ التي تدَّعِي البتَّ في أمرها؟

♦ أفترضُ (على سبيل التفكر) أن العصرَ الذهبيَّ قد يكونُ العصرَ الاستبداديَّ الذي تُدركُ فيه السعادةُ الطبيعيةُ والزمنُ الطبيعيُّ والطبيعةُ كلها، بنسيانِ سيادةِ مالكِ الملكِ والحقيقةِ ـ العدالةِ وواضعِ النظام القويم لكلِّ موجودٍ، من أشياءٍ وأحياءٍ وبشرٍ طائعينَ مستبشرينَ به نظاماً طبيعياً خالصاً، سواءٌ أعاشوا أم ماتوا، مادامتِ الطاعةُ العمياءُ للحكمِ الذي يثبتُهُ، تجعلُ منهُ حكماً فريداً، غيرَ مرئيٍّ وحقيقيٍّ. ومن ثم، فقد تكونُ أيُّ عودةٍ إلى الطبيعةِ حنيناً إلى الإدارةِ التي يستبدُّ بها الطاغيةُ، أو لنقل، إنه لا وجودَ للطبيعةِ، وإن كلَّ شيءٍ «سياسةٌ»، إذا تمعنَّا جيداً في التراث الإغريقي (جيل سوسُنغ*). ويرى أرسطو أنَّ استبدادَ بيزيستراتوس ذاتَهُ قد ميزَ عصرَ كرونوس أو العصرَ الذهبيَّ، وفق ما جاءَ في تراث فَلاَّحي أثينا، كما لو كانت الهرميةُ الأشدُّ صرامةً هي المعادلَ لوهمٍ سعيدٍ، حينما تتجمعُ كلُّ القيمِ في جهة واحدةٍ، وتترسخُ خفيةً دونها قيد أو شرط.

♦ معاناةُ زمننا: «رجلٌ سقيمٌ، مائلُ الرأسِ، مُنحني المَنْكِبيْنِ، لا فكرَ لهُ ولا نظر». «كانتْ نظراتُنا موجَّهةً نحو الأرض».

* جيل سوسونغ (1949 –) فيلسوف فرنسي. من أعماله التي أثارت جدلا كبيراً «سياسة أورفيوس». تخلى عن الحركة الماركسية اللينينية سنة 1972 واشتغل أستاذا للفسفة.

♦ معسكراتُ الاعتقالِ، معسكراتُ الإبادةِ، وجوهٌ أضحى فيها اللامرئيُّ مرئياً إلى الأبد، فتجلَّتْ، أو تعرَّتْ كلُّ معالمِ حضارةِ («العملُ يُحرِّرُ»)، («العملُ إعادةُ تأهيل»). ويصبحُ العملُ عقاباً شديداً، في المجتمعاتِ التي تُقدِّسُهُ، كالحركة المادية التي يسعى بها العاملُ إلى امتلاك السلطة، حيثُ لا يتعلقُ الأمرُ بالاستغلالِ أو بفائض القيمة، وإنما بالحدِّ الذي تتعطَّلُ فيه أيُّ قيمةٍ، ولا يقوى «المنتجُ» على التكفل حتى بمعيشته، بغض النظر عن قدرته على استعادة قوة عمله على الأقل، ليغدوَ العملُ أسلوبَ مماته، بعد أن كانَ أسلوبَ حياته. فالعملُ والموتُ: مترادفانِ. والعملُ متوافرٌ في أيِّ مكانٍ وزمان. وعندما يسود الظلمُ المطلقُ ينعدمُ الاستجمامُ و«وقتُ الفراغ»، ويصيرُ النومُ مُراقَباً. وعلى هذا الأساس، يصبحُ معنى العملِ هو تدميرَ العملِ في العملِ وبالعمل. ولكنْ إذا كان الشُّغلُ يتمثَّلُ في نقل الحجارةِ وتكديسها في مكانٍ معيَّنٍ، ثم إرجاعها جرياً إلى نقطة البداية، كما يقعُ في بعض الفرق المدرَّبةِ، (لنغبين بأوشفيتز، ويتكرر المشهدُ نفسُهُ بغولاك وبِسوليبيتسين)؟ فإنَّ العملَ لم يعدْ بوسعه أن يدمِّرَ نفسَه جراءَ عرقلةٍ ما، إذا كانَ الزوالُ مآلَهُ. ومع ذلكَ يحتفظُ بمعنىً مباشرٍ: لا يتمثلُ في تدمير العاملِ وحسبُ، بل في استعبادِه وضبطِهِ ومراقبتِهِ وتكريسِ الوعي لديه، في الآن نفسِهِ، بأنَّ الإنتاجَ وعدمَ الإنتاجِ سيانٌ، وأنه عملٌ أيضاً، إلا أنه يعملُ بذلك على توعية هذا العاملِ الذي لا يساوي شيئاً، بضرورة النضال ضد المجتمع الذي يعبرُ عن نفسه من خلال معسكر الشغل، ميّتاً أم ناجياً (حيّاً رغم كل شيءٍ، وتحت كل شيءٍ، وأبعدَ من كل شيءٍ)؛ حيثُ النجاةُ هي (كذلك) موتٌ مباشرٌ وتقبُّلٌ مباشرٌ للموتِ، في رفضه المتمثل في (لن أقتلَ نفسي، لأنَ ذلك قد يسعدُهم كثيراً، بل سأقاتلُ ضدهم لأحيا رغماً عنهم).

♦ إن المعرفةَ التي تقبلُ الفظيعَ لكي تعرفَهُ، إنما تكشفُ عن هولِ المعرفةِ وضحالتها، وعن التواطؤ الخفيِّ الذي يثبِّتُ علاقتها بما لا يطاقُ في السلطة. أفكرُ في هذا الشاب المعتقلِ بأوشفيتز (وقد عانى الأمَرَّيْنِ، وقادَ أسرَتهُ إلى المحرقةِ وشنقَ نفسَهُ؛ وحينَ نَجا - وكيف نقولُ: نجا؟- في اللحظةِ الأخيرةِ، أُعفيَ من الاحتكاكِ بالجثثِ، فكانَ عليه أن يثبِّتَ رأسَ الضحيةِ لتخترقهُ رصاصةُ الرُّماةِ النازيينَ بسهولة). ولو

سُئلَ كيفَ كانَ بوسعه تحمُّلُ ذلك لأجابَ بأنه «كانَ يلاحظُ تصرفاتِ الناسِ أمامَ الموت». لن أصدق ذلك. وهي الصورةُ التي قدمها لنا ليفيتال* في بعض الملاحظات المبعثرة التي وجدتْ بقرب محرقةٍ ما: «ما زالت الحقيقةُ أكثرَ بشاعةً ومأساويةً من كل ما يمكن أن يقالَ عنها». وأما الشابُ الذي تحدثتُ عنه، فكانَ عليه أن يعيشَ ويستعيدَ لحظةَ نجاته الأخيرةَ، ويقايضَ موتَهُ بموتِ الجميع، كلما أحسَّ بأنه حُرِمَ موتَه. ولكنَّ ردَّهُ («كنتُ ألاحظُ تصرفاتِ الناس..») لم يكن جواباً، لأنه لم يكن بوسعه الإجابة. وبما أنه كان مجبراً على الإجابة عن سؤالٍ مستحيلٍ، فلم يجد من ملاذٍ غير البحث عن المعرفة وشرفها المزعوم: ذلك الموروث الذي نظن أن المعرفة توشحنا به. وكيف لنا أن نوافقَ، فعلاً، على عدم معرفة ما يجري؟ نقرأُ الكتبَ عن أوشفيتز. لقد كانت أمنيةُ الجميع، وآخرُ أمنيةٍ هناكَ ما يلي: اعرفوا ما حدثَ، ولا تنسوا واعلموا، في الآن نفسه، أنكم لن تعرفوا أبداً.

♦ هل يمكننا أن نقولَ: إنَّ الرعبَ يسودُ في أوشفيتز، بينما يسودُ اللامعنى في غولاك؟ نقولُ الرعبَ، لأن الإبادةَ بكل أشكالها، من أمواتِ أحياءٍ ومنبوذينَ ومسلمينَ بقدرهم، هي الأفقُ المباشرُ: وتلكَ هي حقيقةُ الحياة. ومع ذلك يقاوم البعض ويحتفظُ لفظُ السياسةِ بمعنىً ما؛ فلابد من البقاء على قيد الحياةِ من أجل الشهادة، وربما من أجل الانتصارِ. أما في غولاك، فلم يكن بها سياساتٌ، إلى حدود موت ستالين، عدا المعارضينَ السياسيينَ الذينَ لم يتحدَّثْ عنهم كُتَّابُ المذكراتِ إلا لماماً (عدا جوزيف برغر): ما من أحدٍ يعرفُ سببَ تواجده في غولاك؛ ولا معنى للمقاومةِ إلا ما اتصلَ بالذات أو بالصداقة، وهو أمرٌ نادرٌ جداً؛ والمتدينونَ، دونَ سواهم، هم الذين يستطيعونَ بإيمانهم الراسخ أن يعطوا معنىً للحياة وللموت؛ فتصيرُ المقاومةُ روحيةً إذن. كان من الضروري انتظارُ الثوراتِ الآتية من الأعماق، وانتظارُ المنشقينَ والكتاباتِ السريةِ، كي تتفتَّحَ الآفاقُ، وتصدحَ تلك العباراتُ المدمَّرةُ من الأنقاضِ، وتخترقَ الصمتَ.

* باري ليفيتال، كاتب ومؤرخ أمريكي من أصل يهودي، يعمل مبشرا للتعاليم التوراتية، وله نفوذ كبير في الأوساط اليهودية بأمريكا. من أهم أعماله الرائجة «وجهات نظر دينية عن المحرقة». ويشغل منصب مدير الدراسات العليا في برنامج الوزارة.

والأكيدُ أنَّ اللامعنى في أوشفايتز وأن الرعبَ في غولاك. وقد مثلتْ حادثةُ ابن الضابط شفارتهوبر أبهى صورِ الجنونِ سخريةً: كانَ يأتي لزيارة أبيه في المعسكر أحياناً، ولم يتجاوزْ سنته العاشرةَ بعدُ؛ وحدثَ أن اختبأَ في مكانٍ ما ولم يعثروا عليه، فظنَّ الأبُ أن الجنودَ زجُّوا به مع الآخرينَ في غرفة الغاز خطأً، وبعد أن وجدوهُ وضعوا له صدريةً قصد تمييزه. ومن بين الصور الأخرى، إغماءُ هيملر المكلف بتنفيذ الإعدام الجماعيِّ. وكانت النتيجةُ: أنْ أصدرَ الأمرَ بمضاعفةِ الأعدادِ كي لا يبدوَ ضعيفاً جراءَ إغماءاته المتكررة، فابتُكرتْ غرفُ الإعدامِ بالغاز؛ باطنُها فيه الرعبُ الشديدُ، وظاهرُها من قِبَلِه الموتُ المُؤنْسَنُ. وكانتْ تقامُ في بعض الأحيانِ حفْلاتٌ موسيقيةٌ، يساعدُ صخبُها على النسيانِ وتقليص المسافةِ بين الضحايا وجلاديهم بصورة خطيرةٍ. ولكنَّ لنغبين يضيفُ أنَّ المنبوذينَ لم يكن لهم حقُّ ممارسة الرياضة والسينما والموسيقى. وهناك حدٌّ تغدو معه ممارسةُ أيِّ فنٍّ شتيمةً مهينةً. حتى لا ننسى.

♦ ينبغي تأملُّ ما يلي (وهل هذا ممكنٌ؟): إذا كانت الحاجةُ في المعسكر، كما قالَ روبر أنطيلم عن تجربةٍ معيشةٍ، تجلبُ كلَّ شيءٍ وتوثق علاقةً لانهائيةً بالحياة، حتى لو كانَت بطريقةٍ ممعنةٍ في الإذلالِ (إحيث لم يعد في الوضع مراتبُ عليا أو دنيا) بأنانيةٍ تخلو من أيِّ أناً، فإنَّ هناكَ حدًّا لا تُسعفُ فيه الحاجةُ على العيش، بل تغدو عنفاً ضدَّ أيِّ كانَ، وتعذيباً يعرِّي وهاجساً للوجود كلّه، الذي يتعطَّلُ فيه كلُّ الوجود. وفجأةً تلمعُ العيونُ الذابلةُ بوهجٍ وحشيٍّ من أجل كسرة خبز، «وإن كانوا واعين بأن الموتَ ينتظرهم بعد لحظات» وأنْ لا طائلَ من الاقتيات. ولا ينمُّ هذا التوهج واللمعان عن حياة. ومع ذلك يُقدِّمُ لنا الخبزُ عقاباً، تلقاء هذه النظرة التي هي آخر نظرة: ففي بؤرة اليأس العدمي وانعدام القيم، وتجاهلِ تنفيذ أمرٍ لصالحنا دونما سبب، تُبقي مِنَةُ «الأكل» (دونما «قدسية» طبعا) على الأمل الضعيف في الحياة؛ أكلِ شيء يمنحه من يموت به دونما تحفظٍ (يقول ليفيناس «ما أعظم الأكل» وفق تعبير عِبْرِيٍّ). ولكن سحر النظرة التي تخبو فيها شرارة الحياة، لا يُبقي الحاجة الملحة على حالها، مهما تكن ساذجة، ولا يسمح البتة بإدراج الأكل (الخبز) في فئة المأكول. ففي هذه اللحظة القصوى، التي يُستبدلُ فيها الموتُ بحياة الخبز، دونأن تلبى حاجة معينةٌ أو يُرغبَ

فيها الأقل، تموت الحاجة ـ المُعوزَةُ ـ أيضاً، بصفتها حاجة ليس إلا، وتُمَجِّدُ وتُكرِّمُ الحاجةَ إلى الخبز التي أضحت فراغا مطلقا، ليس لنا فيه سوى الضياع، جاعلةً منها شيئا غير إنسانيٍّ (لا إشباع فيه).

ولكن قد تكمُن (هنا) خطورة الكلمات وابتذالها النظري، في ادعائها التعبيرَ عن الإبادة التي لا يزالُ الغموضُ يكتنفها، دونما انتباه إلى الأمر «اخرسوا» المُوجهِ لأولئك الذين لم يعرفوا انقطاعَ التاريخ إلا لماماً أو عن بُعد. ومع ذلك، يلزم الحرصُ على الغياب المفرط بشكل مستمر، لأن الانطلاقَ ثانيةً من غاية (كلنا بنو إسرائيل) موسومٌ بهذه الغايةِ التي لا تنفكُّ تقضُّ مضجعنا.

♦ إذا تقدم النسيان على الذاكرة، أو أقامها على الأرجح، أو لا نصيب له معها، فلا يكونُ فعل النسيان نقصاً وعيباً وغياباً وفراغاً (نتذكر بوسطاته وحسبُ، بل هو الظلُّ الاستباقيُّ الذي قد يشطِّب على الذكرى ولو في احتمال وقوعها، معيدا التذكارَ إلى هشاشته والذاكرةَ إلى فقدان الذاكرة): وبما أن النسيان غير سلبي ولا إيجابي، فقد يكون الحاجةَ المستكينةَ التي لا تستدعي الماضيَ ولا تُبعده، بل تُحيلُ، بتعيينِها لما لمْ يحدثْ فيه (وما لن يتمكنَ من الحدوث مستقبلاً)، إلى أشكالٍ غيرِ تاريخيةٍ للزمن، وإلى الزمن المختلف عن الأزمنة، وإلى اشتباهها الأزلي أو المؤقت، دونما غايةٍ أو حضور.

قد يمحو النسيان ما لم يُكتبْ قطُّ: إنه تشطيبٌ يبدو به غيرُ المكتوبِ، كأنه خلَّفَ أثراً يلزمُ محوُه، وهو انسلالٌ يبني لنفسه مُوَجِّها (فاعلا)، ينغمسُ بوساطته الضميرُ الغائبُ الذي لا فاعل له، في الهاوية الازدواجية للمتكلم الفاني والمصطنع، بكل يسرٍ وابتذالٍ، ثم إنه تقليدٌ مبتذلٌ، يتجمدُ في الأنا الحقيقيِّ الذي يؤولُ إليه كلُّ أمر.

♦ نفترض أن النسيان يشتغل على منوال «السالب»، ليثبت في الذاكرةِ ذاكرةً حيةً ونشطةً. تلك هي حاله. وقد يتبدل. وحتى لو فصلنا النسيان عن التذكر، فسيظل مسعانا هو أثرَ النسيان (فعلاً لا يتسبب فيه النسيان)، أي إعداداً خفياً وإعداداً للخفيِّ الذي يظلُّ بعيداً عن العيانِ، ولا يخدُمُ غيرَ التجلي، بتماثُلِه مع هذا الابتعاد

نفسه (اللاهوية)، وببقائه محجوباً؛ تماماً كما يؤولُ النسيانُ lèthé إلى الحقيقة alèthéia بأسى وافتخار. وما يثيرنا، بعدم تجليه للمعرفة وغير المعرفة معاً، هو أنَّ النسيانَ المعطَّلَ ليس شيئا، ولا يقوم بأي شيء (وحتى الموت لا يطوله)، عدا أنه لا يقلقنا، لأننا أحطناهُ باللاوعيِ - الوعيِ.

♦ قد تكون الأسطورة ترسيخا لفرضية معينةٍ، عَمِلَ بها الفكر جاهداً على تطويق ما يعقدُهُ ويجزؤه ويُعطِّله، هادما إمكانيةَ تماسُكِه، ولو بالحكاية العجيبة (بالعودة إلى القول ذاته). ولكن كلمة أسطورة تحمي غير الراهن الذي لن يقوم بأي شيء، على الأقل بالنسبة لأولئك (نحن جميعا) الذين لا يعترفون إلا بسلطة الحاضر الفاعلة، وذلك حالما تتصف هذه الكلمة بأنها غير حقيقية، دون أن نشطب على كلمة حقيقة. كما أنَّ التأثيلَ الذي تعِدُ فيه اللعبةُ الاشتقاقيةُ بتأمينِ التجذر، يخفي الاجتثاثَ الذي تستمدهُ منَّا الضرورةُ القصوى (الضرورةُ الأخرويةُ: دونها غاية أومبرر) نحن الخارجون من الأرض والمحرومون باللغة حتى من اللغةِ التي لا تزالُ تُشبَّهُ بالأرضِ التي قد ينغرسُ فيها جذرُ البذرة، وينغرسُ الوعدُ بحياةٍ في طور النمو.

♦ تتداولُ التعبيراتُ البسيطةُ ما لا يقبلُ التبادلَ، وتتبادلُ حولَه ما لا يظهرُ.

الحياةُ العاجلَةُ: لا حياة فيها، ولكننا نصلي صلاتنا الأزليةَ ليعيش الغيرُ، بينما نموت نحن.

♦ لِمَ يفزعنا اسم «السرطان»، أكان أسطورةً أم مبالغةً، كأنها يتعينُ بذلك اللامُسمَّى؟ ذلك لأنه يسعى إلى تعطيل نظام القانونِ الذي يؤمِّنُ لنا وجوداً صورياً محضاً بسلطته، ونحن راغبونَ في الحياةِ وممتثلونَ لعلامةٍ نموذجيةٍ من برنامجٍ، قد تكونُ سيرورتُهُ معياريةً تماماً. وقد يرمزُ (السرطانُ) إلى الامتناعِ عن الإجابةِ («وقد يحققهُ»): ها هي خليةٌ لا تمتَثلُ للنظام وتتطور خارج القانون بشكل عشوائي - وتتضاعف: تُدمِّر فكرةَ البرنامج، فيغدو التبادلُ والرسالةُ مرتابين، وتدمِّرُ إمكانيةَ اختزال كلِّ شيء إلى تمثيلاتٍ عرضيةٍ. فالسرطان، من هذه الزاوية، ظاهرةٌ سياسية، وإحدى

الصيغ النادرة لتخريب النظام وتعطيلِ القوة المُبرمِجَةِ الكونية بالتوالد والفوضى - وهي المهمة التي كان الجُذامُ والطاعونُ يضطلعان بها قديماً. هناك شيء غير مفهوم، يُضعِفُ بمكره سلطةَ معرفةٍ - عالمةٍ. وقد لا يشكلُ السرطانُ تهديداً من نوعٍ خاصٍّ، لمجرَّدِ الموتِ في العمل: إنه اختلالٌ قاتلٌ وأشدُّ تهديداً من فعل الموتِ الذي يُعيدُ إليه هذا الاختلالُ سمةَ عدم الاعتبار، تماماً كما يختفي الانتحارُ من الإحصائيات التي تعتزم تَعدادَه. وإذا كانت الخلية السرطانية المتكاثرة أزليةً، فإن الشخص الذي يقضي بها يفكر قائلا: «أموت بأزليتي»، وتلك هي سخرية موته.

♦ الكلمات التي يلزم استبعادُها، بسبب حمولتها النظرية العابرة، هي: دالٌّ، رمزيٌّ، نصٌّ، نصيٌّ، وجودٌ، وانتهاءً بكل الكلمات. وهذا غير كاف، لأنَّ الكلماتِ لا تستطيعُ أن تتشكل في كليةٍ، ولأنَّ اللانهائيَّ الذي يخترقها، قد لا يستطيعُ أن يسمحَ لعملية الانسحاب أن تفاجئه - لا يُختزَلُ من قبَلِ الاختزال.

♦ ليتجلَّ المشترَكُ الذي يبدو غيرَ منظَّمٍ، وغيرَ مُتَقىً وغيرَ مُرحبٍ به، وليتجلَّ العجز عن الإغراءِ من قِبَلِ المُغايرِ للوجودِ، وليسَ وفقَ الوجود.

♦ هادئٌ، ولا يزال هذا الهدوءُ المرغوبُ عنه أكثرَ هدوءاً.

♦ مشترك: نتقاسم الأعباء التي تطاقُ دونَ حسابٍ. فالجماعة لا تحصن نفسها، لأنها كانت ولا تزالُ تتعالى على التعاونِ المتبادلِ الذي كان أصلا لها، وتحيا بها لا يتبادل وبها يدمر التبادلَ (الذي كان الاستقرارُ قانونَه على الدوام). يفترض فعلُ التغيير عدمَ التغيير بالمقابل. ولكنَّ التغييرَ يجبُ أن ينطلقَ من الخارج الذي يُقصي المتحوِّلَ وغيرَ المتحوِّلِ، وكذا العلاقةَ التي تتشكلُ بينهما خلسةً.

♦ ويبقى اللامُسمَّى الذي باسمه نصمتُ.

♦ لا تزحزح الهبةُ والتبذيرُ والإتلافُ النظامَ العامَّ المتضمَّن في القانون، مع ما يضعه من اختلاف بسيط بين النافع وغير النافع، إلا مؤقتاً: فيغدو الإتلافُ استهلاكا والهبةُ اقتراضاً؛ فيما ينتمي التبذير إلى صرامة تدبير الأشياء التي لا تصبح فعالة إلا بفضل لعبةٍ، ليستْ علامةَ إخفاقٍ، بقدر ما هي شكلٌ من أشكال الاستعمالِ التي يُؤمِّنُ فيها الاستنزافُ نفسَه، بإبراز ما يبدو غير صالح. وليس بوسعنا الحديث، إذن، عن الخسارة «الخالِصَةِ والبسيطةِ»، أو ليس بوسعنا غير ذلك بالأحرى، إلى أن تجدَ الخسارةُ غيرُ المناسبةِ وغيرُ الخالصةِ صداها في اللغة، كشيءٍ لا يُقالُ أبداً، فيما يترددُ صداهُ إلى ما لا نهاية، بانغماسه فيها وبجعلها حريصةً على الحاجةِ إلى الضياع - بصفتها حاجةً غيرَ مُلِحَّةٍ في حد ذاتها، أو ضائعةٍ أصلا.

لا تُعينُنا الشمسُ ولا الكونُ على إدراك نظامِ مُبادلاتٍ موسومٍ بالخسارةِ التي تصلُ إلى حدِّ تفكُّكِ كل شيء وانعدامِ ترشُّحِ ما لا يُتبادلُ باصطلاحات رمزية. (وهو ما لم يتأمله جورج باطاي ملياً: «ما الشمسُ إلا الموت»). يُثبِّتُ الكونيُّ فؤادَنا بالرجفة المفرطةِ الصادرةِ عن أمرٍ سياديٍّ، نتماهى معه في حِفظ الوحدة المقدسة والحقيقية، وحفظ الوجود، وربما في حفظِ أيِّ أنطولوجيا، ولو كانَ ذلك يتجاوزنا. تعمل فكرةُ الوجود، بكلِّ الصيغ الواضحة وغير الواضحة، على أسْرِ اللامحدودِ الذي لا يزالُ يتشكلُ بالحدِّ. فكلام الوجود كلامٌ يُخْضِعُ ويعود إلى الوجود، معبراً عن الطاعة والامتثال والمحكمة العليا للوجود في حضوره الخفيِّ - الظاهر. ورفضُ الوجودِ هو قَبولُهُ للرفضِ وموافقتُهُ على الاحتمال المرفوض أيضاً: فليس بوسع أيِّ عصيانٍ للقانون أن يفصح عن نفسه فيه إلا باسم القانون الذي يتحققُ فيه.

تخلَّ عن الأملِ الخائب الذي يدعوكَ إلى العثورِ في الوجود على ما يعضِّدُ الانفصالَ والقطيعةَ والثورةَ التي قد تتحققُ وتصحُّ نبوءتُها في الوجود. ذلك لأنك لا تزال بحاجة إلى الحقيقة، وإلى تنزيهها عن «الخطإ»، حينما ترومُ التمييزَ بين الموت والحياة، وبين الموت والموت، وفيّاً لإيمان مطلقٍ، لا يجرؤ على الإقرار بفراغه، ويرضى بتعالٍ قد يظلُّ فيه الوجودُ هو المقياسَ. فابحث، إذن، عما يستنفدُ الوجودَ تحديداً، حيثُ يقدمُ عبثُ المُستمِرِّ ومكرورُ اللامُنتهي نفسَهُ فعلاً لا ينضبُ، وفعلاً لم يعدْ معهُ مجالٌ للتمييز بين الوجود وعدمِه، والحقيقةِ والخطإ، والموتِ والحياة، لأن الواحد

يحيل إلى الآخر، مثلما يسوءُ المماثلُ في النظير، أي في ما لا يشبهه: فالعودُ الدؤوبُ أثرٌ من آثارِ عدمِ الاستقرار الفاجع.

♦ هل الهبةُ فعلُ سيادةٍ، يُبذِّرُ به «المتكلمُ» «الخيراتِ» ويُتلفها، وهو الذي يمنح عن طيب خاطر ودون مقابل؟ ليست هبةُ السيادةِ بعدُ سوى عنوانٍ للسيادة وإثراءٍ للمجد والهَيبةِ، ولو كانَ في الهبةِ البطولية للحياة. إن الهبةَ انسحابٌ وطرحٌ وانتزاعٌ وتعطيلٌ للذات في المقام الأول. وقد تكون الهبةُ الهوى المستكينَ الذي يكبح سلطة العطاء، ولكنه يرغمني على التخلي عن ذاتي، حين يهبني بسبب فقداني لكل شيءٍ، بما في ذلك وجودي، كما لو أن العطاء يسمُ القطيعةَ اللانهائيةَ والمسافةَ التي لا تقبلُ القياسَ بقربه الوشيك، حيثُ يكون الآخرُ حدَّها بدلَ الغرابة التي لا تحدد. ولذلك فليس العطاءُ عطاءَ شيء ما، حتى ولو كانَ باهضاً، وليسَ توزيعاً ولا بذلَ جهدٍ، بل هو منح ما أُخِذَ، ولعله الزمنُ؛ زمني الذي لا أملكه ولا أتصرف فيه، ولعله الأزمنةُ التي تفوقني وتفوق خواص حياتي، واللحظةُ الزمنيةُ والمحيا والمماتُ الموافقان للغيرِ دوني، والشكلُ الذي لا يقبلُ التشكُّلَ لزمنٍ لا حاضر لهُ، ومع ذلك يعود.

♦ هل تكون هبةُ الزمن غيرَ متوافقةٍ مع ما ينسجمُ، وفقداناً (في الزمن وعبر الزمن) للمعاصرة وللتزامنية و«للجماعة» ولكلِّ ما يجمعُ ويوحِدُ: أي تنبؤاً ـ لا يحدثُ ـ بعدم الانتظام وعدم الاستقرار؟ ورغمَ أنَّ كلَّ الأمورِ تسيرُ على ما يرامُ، إلا أنها تفتقدُ التناغم في ما بينها.

♦ تُهدَر الطاقةُ بصفتها تدميراً أو تشويهاً للأشياء. لنفترض ذلك. ولكنَّ هذا الهدرَ يسعى بدوره إلى أن يُؤخذ بعين الاعتبار، على غرار زوالِ الأشياء ونظامها، سواء بإعادة استثمارِ نفسهِ شيئاً مغايراً، أو بالإفصاحِ عن نفسه قولاً؛ فيكتسي أهميته بهذا القول الذي يجعله موضوعا، ليدخلَ في النظام و«يكرسُ» نفسه لخدمته. ويظلُّ النظامُ الرابحَ الوحيدَ في خسارته.

♦ السيادة لا شيء (G.B).

♦ لا يختلف رجل الإيمان عن رجل المعرفة إلا قليلا: فكلاهما يتجنب المصادفة المدمِّرَةَ، ويعيدُ بناء دعاوى النظامِ، باللجوء إلى عنصر ثابتٍ يلتمسه أو يُنظِّرُ له - وهما معا رجلا التسوية والوحدةِ اللذان يتوحدُ لهما الآخرُ والهوَ هو، فهما الأمينان الأزليان وأمينا الأزل اللذان يتكلمان ويكتبان ويحسبان، باحثيْن عن استقرار ما، ومتلفِّظيْنِ بالكلمة الأنطلوجية بورعٍ شديد.

♦ «سيداتي سادتي، الشعرُ: كلام لا نهائي، وكلام الموت العبثي، وكلام اللاشيء الوحيد» (Celan). إذا كان الموت عبثاً، فكلامُ الموت عبثٌ أيضاً، ومن ضِمنِه الكلامُ الذي يظنُّ أنه يقولُه، فيَخيبُ أملُه بقولِه.

لا تُعوِّلوا على الموتِ الكونيِّ، مَوتِكُم، لتؤسسوا ما شئتم، حتى حقيقةِ هذا الموت التي تتلاشى مسبقاً، من فرط اشتباهها ولا واقعيتها، ويتلاشى معها من يتلفظ بها. تُبيِّنُ عبارتا «مات الله» و«مات الإنسان» الموجهتان لخرق الآذان الساذجة التي انقلبت بيُسرٍ لصالح أي معتقدٍ، أن التعالي - هذا اللفظ العظيم الذي كان عليه أن يخرَّبَ، ومع ذلك يحتفظ بسلطة مَهيبة - لا يزالُ يتضمنُها ولو بصورة سلبية. فالموت يستعيدُ بدوره التعاليَ المقدسَ، ليسموَ باللغة فوقَ أيِّ اسم. والقول بأن الله مات، يعني أن الموت أمر من الله؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ الجملةَ المحاكيةَ «مات الإنسان» لا تُفسدُ لفظَ الإنسان بصفته مفهوما عابراً، بل تعلن عن تفوقٍ بشريٍّ بنظائره المحفوفة بالمخاطر، أو عن محوِ الوجهِ الإنساني، ليتجلى بدلَه المطلقُ المقدسُ الذي يجلبه الموتُ ويأخذه في الآن نفسه.

وهذا ما يدعونا إلى أن نأخذَ بعين الاعتبار ما أراد أن يقوله لنا سيلان («سيداتي، سادتي») بطريقة ساخرة. فهل بوسعنا ذلك؟ يبدو لي أنه يصطنع علاقةَ مُجاورَةٍ ملغزة بين كلامِ اللانهائيِّ وكلامِ الموت العبثي، هذا الأخير المضاعف باللاشيء بصفته لاحقةً حاسمة: ومع ذلك فإنَّ هذا الشيء الأخير يسير، دونما سابق ولا لاَحق، في خط الكلام الصادر عن اللانهائي الذي يقدم نفسه فيه ويجهرُ باستمرار.

كلامُ اللانهائيِّ، كلامُ لاشيء: هل الأمرُ سيّان؟ قد يجتمعان دون ائتلاف، وقد لا يأتلفانِ دون تنافرٍ، نظراً لحصول الكلامين معاً، وهو ما يسمح بالتفكير في عدم وجود كلام شعريٍّ، ما لم تُفهم الألفةُ اللانهائية بصفتها صدىً خاصاً للموت في فراغه، وقدوماً وشيكاً للغياب الذي قد يكونُ سمةَ السخاء.أعود إلى الافتراض السابق: قد تكونُ عبارتا «مات اللهُ» و«مات الإنسان»، من خلال افتراض ما قد يتحقق عبر جعل «الوجود ـ الفاني» قدرةً لله، و«الوجود ـ الفاني» قدرةً إنسانيةً، مجردَ علامةٍ على لغةٍ لا تزال قويةً، ذاتَ سيادةٍ تربأ بنفسها عن الخطل والسفه، في النسيان والإغماء وضيق التنفس: وتلك علامات الشعر الأولى دون سواها. (لكن كلمة «دون سواها» تفتقر بغايتها الإقصائية إلى العوز الذي لا يستطيع الدفاع عن نفسه، ولذلك يجب أن تنقرضَ أيضاً).

♦ بوسعنا أن نرتابَ في لغةٍ وفكرٍ، يلجآن، بصيغ شتى، إلى مُحدداتِ النفي لإدراجِ بعض القضايا المسكوت عنها. ألسنا نسائل اللاسلطةَ انطلاقاً من القوة؟ ونسائلُ المُحالَ بصفته لعبةَ الممكنِ أو طرفَهُ الأقصى؟ إننا نستسلم للاوعي دون أن نتوفَّقَ عن فصله عن الوعي إلا نفياً. إننا نُطنب في حديث الإلحاد، بصفته الصيغةَ المثلى للحديث عن الله. وبالمقابل لا يستشري اللانهائيُّ إلا على حساب النهائيِّ الذي لا يكفُّ عن التناهي، ويمتدُّ دونما نهاية عبر الانعطاف الغامض للتكرير. ويحملُ المطلقُ نفسُه، بصفته إثباتاً مكثفاً وفردياً، سمةَ ما انفكَّ عنه وقطعَ معه، سواء أكان رفضاً للحل أم إبعاداً لأي صلة أو علاقة. كما أن ما قدمَّه لنا الخطابُ الفلسفيُّ وما بعدَ الفلسفيِّ، بتركيزه على l'aléthès اليونانيِّ المعرَّفِ اشتقاقاً بغير الخفي وغير المستتر، يُفيد أسبقيةَ الخفي على الظاهر، والمستتر على المنفتح، بحيث إذا امتنعَ تشغيل النفي بطريقة هيجل، فإن ما يثبُت في ما سندعوه حقيقة، ليس السمةَ الأولى لكل ما يتجلى في الحضور، بل حرمانُ مكنونٍ قديم جداً، وحرمانُ فعل التواري والانسحابِ والهروبِ الذي لا يكونُ هروباً تجاهَ الإنسان أو في ذاته، ولا يكونُ محمولاً على الكشف، وإنما تحمله اللغة كأنه سرُّها الصامت. ومن هنا سنخلص، وفق مساءلةٍ تعسفيةٍ بالضرورة، إلى أن المعرفةَ «الاشتقاقية» الخاصةَ بلغةٍ ما (وهي

ليست بعدُ سوى معرفة خاصة) لا تختلف عن التعسف الذي تحظى بموجبه كلمةُ حضور التي تدلُّ على معنى وجود. ولا يعودُ ذلك إلى أنها تكادُ تعني العكسَ، علما بأن الحضور قد يفيدُ غياباً لا يزال مرفوضاً، أو قد لا يكونُ، بصفته حضوراً لوجودٍ قائم حقاً، سوى صيغةٍ لإزاحة الافتقار إليه، بل يعودُ على الأرجح إلى عدم الحاجة لإقامة علاقة تبعيَّةٍ أو أيِّ علاقةٍ أخرى بين الحضور والغياب، ويعودُ إلى أن «جذر» كلمةٍ قد لا يتحققُ في اللغة، بغض النظر عن معناها الأول ومعناها الحقيقي، إلا بلعبة علامات صغيرة غير مستقلة وغير محدَّدةٍ بدقةٍ أو غير ذات أهميةٍ، بصفتها محدداتٍ (أو لنقل اللامحددات التي تحدد) تضطلع بلعبة الإبهام، وتقود ما يبتغي الإفصاحَ عن نفسه إلى مشتقٍّ عامٍّ، لم يعد يمتلكُ فيه أيُّ اسمٍ معنىً يخصه، ولكن ليس له من مركزٍ سوى إمكانيةِ الانحراف عن المركز والاندحار والانثناء ونفيِ الذات أو تكريرها: التلاشي في أحسن الأحوال. (ويمكن أن نضعَ هذه الملاحظة مقترحاً للتأملِ، حتى لو استحوذت عليها الموضةُ قصدَ إعطاء القيمة لما لا يتعين في اللغة، وجعلِه مؤشرا ملائما. ألا وهو التحييد المتكرر).

◆ يفتح الاشتقاقُ، أو أحدُ أنماطِ التفكير التي تتعمق في الأبحاث الاشتقاقية، مجالاً للقضايا التي ظلَّت عرضةً للأحكام المسبقة التي لا نريدُ ولا نستطيعُ الاعترافَ بها. فلفظُ الاشتقاق نفسُه يحيل إلى تأكيدٍ يُنظِّمُ مناطَ وموضوعَ المساءلة: معرفةَ المعنى «الحقيقي» للكلمات (فماذا عن الأصل الاشتقاقي etymon؟). ولكننا لن ننقادَ لمثل هذا الاقتراح. تتميز المعرفة التنقيبيةُ عن علوم الاشتقاق العامة أو الأدبية ـ بصفتها اشتقاقاتِ قرابةٍ وليستْ اشتقاقاتِ نِسبةٍ وحسب: إنها معرفة راجحةٌ من الناحية الإحصائية، لا ترتهن إلى الأبحاث الفليولوجية التي ما زالت ناقصةً وحسب، بل إلى مجازات اللغة التي فرضت نفسها ضمنياً في مراحلَ معينة (فكل شيء يحومُ اليومَ حول المجاز والاستعارة دون غيرهما: «كلاب خزف لا تُعوَّض» كما يقول جيرار جنيت بسخريةٍ مُفيدة).

لِمَ يثيرنا النسب والقرابة؟ يبدو أن أقدم معنىً لكلمةٍ في اللغة الواحدة أو في لغات مختلفة، يُحيي وينعش الدلالة المهملةَ التي تستعملها اللغة اليومية أو الدلالةَ

الآيلةَ للانقراض. وبهذه الفكرة المسبقة يكون الأقدمُ هو الأقربَ إلى الحقيقة الخالصة، أوهو ما يعيد إلى الذاكرة ما ضاع. وسواءٌ أكان هذا الوَهْمُ خصباً أم غير خصبٍ، فإنه يظل وهماً. لقد أوضح جون بولهان* أن الاشتقاق لا يستطيعُ أن يبرهن على ذلك. وذهب معه بنفينيست إلى أننا لا نعودُ بالضرورة إلى معنى أكثر حقيقة وأكثر «شعرية» عن طريق الاشتقاق، لأن أمثلةً كثيرة تُثبت أو قد تثبت أن «المجردَ» يفرض نفسه أولا، كما تثبتُ عدم إمكانية المرور من التحفيز إلى عدم التحفيز. ولكي نعود إلى اشتقاقِ alèthéia الذي تشبثَ به هيدغر بإصرارٍ لافت، علينا أن نعرف لماذا تجاهله الإغريق، وهو الذي أبرزَ فكرَهم - ولماذا يقرأ أفلاطون alè-théia بهذا اللعب، وأيُّ جدية في اللعب، مكتشفاً معنىً يمكن ترجمته بـ: التيه - المقدس - وهو أمر لا يخلو من أهمية. وتعني الحقيقة (التي ستسمَّى حقيقةً من جهة المواضعة) وفق هذا الاشتقاق: الضلال المقدس. ويترتب عن ذلك أن كلمة «مقدس» - théia - هي الأكثر جرساً في alèthéia، وأن الحرف السالب a لا يشتغل بطريقة خاصة، ولو راودنا الشكُّ في أن الكلمة القديمة جداً apeiron كان بوسعها ألا تنقسمَ على نحو آخرَ إلا بإبراز قيمة النفي.

والخلاصة أن هيدغر يسلك مسلكاً ساذجاً، حين يُقر بتميُّز اللغة اليونانية الجديرة بكلمة alèthéia، من حيث دلالتها الحاسمة، بل هو أكثر سذاجة من ييجل المنجرف نحو اللغة الألمانية الموسومة بالتأمل، بحكم تضمنها لكلمة authe-bung (الإلغاء والنفي). فهما اللذان ابتكرا هذه الكلمات فلسفيا أو شعرياً، سواء بالاستناد إلى اشتقاق مفترضٍ أو إلى تحليل لفظي: كلماتُ فجرٍ يعقبُها يومُ تفكُّرٍ مُضيءٌ لا مناصَ منه مؤقتا. (هيدغر: «أَسْمَى مَهرٍ نالَتْهُ لغةُ اليونان»). ومجاراةً لهيدغر فإن alèthéia لا تنتمي إلى اللغة اليونانية مع ذلك، لأنه لا وجود للغةٍ ولوغوس إلا بـ alèthéia المتحررة من أي نظرة تتعالى على الحقيقة وعلى الوجود. ومع ذلك يلزم القول إنها «قائمة في كلية اللغة اليونانية»، وإن سبب عدم عثور هيرقليطيس عليها راجع إلى تأثير اللوغوس عليه. فما يعوقُ lèthéia–a هو التعبير legein. وتجدر

* جون بولهان (1884 – 1968). كاتب روائي فرنسي، مهتم بالدراسات النفسية. كتب روايته الأولى «*Guerrier appliqué*» وهو مجند في الحرب العالمية الأولى، و«*les fleurs de Tabres*».

الإشارة، في الأخير، إلى أن كلمة alèthéia إذا فُهمت وترجمت بـ«العراء» (وهي الترجمة التي انتقاها بوفري وجانيكو مؤقتا) فإن ذلك يمثل حركة فكرية مختلفة، وتوُّجُّهاً آخر غير الذي تقترحه علينا الترجمة السائدة والرائجة («غيرُ المحجوب»، و«غيرُ المخفي»، و«المتجلي»). ويمكن أن يستخلص «العراء» من معنى فعل سترَ bergen الذي تحيل إليه الكلمة الألمانية «unverporgenheit» «عدم الاحتجاب»: أخفى وآمن وأجار وآوى. فالحقيقة المكشوفة «aléthéia» تقود إلى التيه من حيث هي عراء؛ وهو المعنى الذي تنبأ به أفلاطون في كراطيل. ولذلك وجب الاحتياط وعدم التركيز على الجملة الشائعة «اللغة مسكن الوجود». والأمر يصدق على أفلاطون أيضاً، لأن أسطورة الكهف هي أيضاً أسطورة المأوى: الانفصال والابتعاد عن ما يُؤوي، والبقاء في العراء، وتلك هي إحدى المغامرات الأساس التي لا تنْسلِكُ في مغامرات المعرفة وحسب، بل هي حال «انقلاب الوجود كلِّه» كما يقول أفلاطون – عَوْدٌ يمكننا من مواجهة الحاجة إلى الانعطاف. قد تدهشنا أيُّ ترجمة، مهما تتنوعْ صِيغُها في تسخير الفكر إلى هذا الحد، ونتذمر منها ونستخلص أن الفلسفة ليست سوى مسألة ألفاظ. لا اعتراض على ذلك، عدا ضرورة التساؤل مع بولهان عن الاقتصار على كلمة واحدة، بينما لا يتعدى الأمر مجرد كلمة. ولفاليري* ما يلي أيضا: «قد تضطلع المهمة الفلسفية بإحالة كلمات الفلسفة القائمة إلى التاريخ». ولكن لنعد إلى السؤال الأكثر إلحاحا: أليس النصيبُ الذي يقدمه الاشتقاقُ للمعرفة الهشة أمراً مبالغاً فيه، أي ميسَّراً بشكل لافت؟

والخلاصةُ أنَّ الاشتقاق، أكان معرفةً حقيقيةً أم لا، يركزُ اهتمامَه على الكلمة من حيث هي خلية تكوينية للغة، فيعودُ بنا إلى الحكم المسبق القديم القائل إن اللغة مصنوعة بالأساس من أسماء، بمعنى أنها مدونة. (وقد قال فاليري من قبل إن من بين أخطاء الفلسفة تعلُّقَها بالكلمات دون الجمل: «أيها الفلاسفة عليكم أن تفسروا الجمل دون الكلمات»). ولكن ما من شيء تقرر بعدُ. إن القيمة التي تمنح للفعل

* بول فاليري (1871 – 1945)، شاعر وفيلسوف فرنسي. كتب أشعاره الأولى ضمن التيار الرمزي. أدخله أندري جيد إلى حلقة ملارمي، وظل وفياً له. وأثناء الاحتلال فقد منصبه كمدير للمركز الجامعي بنيس إثر إعلانه تأبين الفيلسوف هنري برغسون. من أعماله، « *Charmes* »، «*La crise de l'esprit* »، «*Vues*»

الذي يختزل الاسم في حركة جامدة ثابتة، حتى وإن عاق التصورَ الكراطيلي أو جعل الإبداع الاشتقاقي أكثر صعوبة، هي قيمةٌ تُرجعنا إلى المشاكل ذاتها التي عدَّلناها بشق الأنفس: جملا ومتواليات جمل وجملا في طور التَّخَلُّقِ وأخرى إلى زوالٍ في لغة أو في لغات عديدة؛ فكلما شرعنا في الكتابة، نحمل معنا هذه المشاكل، متأملينَ فيها دون أن نتفكرها. إن أقل كلمة هي اللغةُ كلُّها، بتعبير هامبولد، وهيَ كلُّ النحوِ الذي ينسبُ إلى لسانٍ ما.

لهَذَيانِ الاشتقاقِ صلةٌ بدورة التاريخ. وبتأثيرِ بعض الكلمات، ينفتح تاريخُ لغةٍ بأكمله، منخدعاً بشجرة النسبِ هذه، أو ثائباً إلى رشده - فنحن نفكر ونتكلم وفقاً لماضٍ نلتمس منه التفسيرَ، أو ماضٍ يحتجزنا في نسيانه بنوع من الاحترام. إن الكاتب الذي يلعب ويبتكر ويتحقق من فكرة ما، عن طريق الاشتقاق وبطريقة مواربة، هو كاتب يغالي في وثوقه بقوة لغته الخلاقة، ولا يرتاب في ذلك إلا قليلاً، لأنها حياةُ لغةٍ وابتكارٌ شعبيٌّ وخصوصيةٌ لَهْجِيَّةٌ: فما زالت اللغة مسكناً وإقامةً صالحة، وما زالت مأوانا. ونشعرُ فوراً أننا متجذرون، بينما نُجهزُ على الجذر باجتثاثٍ، تَمَلِكُه ضرورةُ الكتابة التي تسعى أيضاً إلى حرماننا من كل ما هو طبيعي، أي من المتواليةِ الاشتقاقيةِ التي تعيدُ تشكيلَ المصيرِ اللغويِّ على هيأة طبيعةٍ تاريخية.

لا يكمُن الوجه الآخرُ لخطورة الاشتقاق في العلاقة التي يقيمها، ضمنياً، مع أصل معين، ولا في الانبهار بما يكشفه لنا من مصادر غير متوقعة، وبطريقة ساحرة، بل يكمن في إقراره بتصور مُعيَّن للتاريخ، ليفرضَه علينا دون أن نتمكن من تسويغه أو تفسيره - فما هو إذن؟ إنه بعيدٌ كلَّ البعدِ عن الوضوح : بصفته حاجةً إلى مصدرٍ واستمراريةً متعاقبةً ومنطقَ تجانسٍ ومصادفةً أضحتْ قدراً، وكلماتٍ صارت المشروعَ المقدسَ لكل المعاني المفقودة والخفية التي يضطلع بها من يكتبُ، قاصداً إقرارَ أو دحضَ (إتمام، إنجاز) - صلةٍ ممكنةٍ بين الاشتقاق واللاهوت، وكأنهما بدايةٌ ونهايةٌ تتأهبان للمثول في حضورِ كلِّ حضورٍ أو انبعاثٍ. ولكن الصرامة الاشتقاقيةَ التي تخلت عن الصرامةِ العلمية، وجدت بديلها وانسجامها في النوادر الاشتقاقية، غير أن هذه الدعابات التي مازالت تطلق على عواهنها في بعض الأحيان، لم تعد تبدو،

مع ما حققه علم اللغة من مكتسبات شبه يقينية، سوى طيش وأوهام لغة ولعبةِ هوىً تسعى إلى التحرر من المعرفة ذاتها، بإظهار السراب المعجمي أو بمحاكاة استعمالات اللاوعي قصد التفكّه والتسلية - فلا يحصلُ في الأخير تفكُّهٌ ولا تسليةٌ، وهو أمرٌ أهمية له أيضاً. ولا تبدو التشكيكية منتصرةً إلا في هذا الأمر، فيما هي تطلب المزيد.

♦ ما تسويغ هيدغر للعلاقة التي أقامها بين كلمة Ereignis التي تفيد «حدث» بمعناها المتداول، عن طريق التقريب الذي ساقه لكلمة Eraügnis (من خلال ما أقره أشهر قاموس ألماني «Duden»: كلمةُ Eraügnis كلمةٌ قديمة، قد تتضمنُ كلمة عين Auge، التي أضحت الوجودَ الذي يرانا، بما تفيده من نظر؛ وهو ما يفيد من جديد الوجود والضوء)، وبين كلمة Ereignis التي ينظر إليها من جهة بروز كلمة eigen «خاص» إلى الحد الذي يغدو فيه «الحدث» مُحْدِثَ «الأخص» في وجودنا (علما بأن قاموس «Duden» يجرِّح العلاقة الاشتقاقية بين eigen وبين Ereignis). ليس المفاجئُ هو الاعتباطُ، بل العمل المُقَلَّدُ والمظهرُ الخادعُ للمماثلة، واللجوءُ إلى معرفةٍ متنازع حولها، تجعلنا منخدعين بالحاجة التي تتجاوز التاريخ. قد تكون الحاجة إلى «التسويغ» مقبولة أو مرفوضة في هذا المقام أو في غيره. فما من شيءٍ يستدعي التسويغ، وهو أمر لا يتعلق بالصواب أو بغير الصواب، ولكنه حافز على التفكير والتساؤل. يقول هيدغر: «لا تصدق شيئاً على الإطلاق، فكل شيء يحتاج إلى برهان». ولذلك يحقُّ لنا أن نتساءل بدورنا، مُقرِّينَ بالعمل المضني الذي يكتنف هذا الاختبارَ فيلولوجياً وفلسفياً.

♦ لنفترض أن كلمة eigen، كما وردتْ مضمَّنةً في كلمة Ereignis، لا تشيرُ إلى ما قد يفيد «الخاصية» و«الامتلاك»، وإلى ما يفيد عدَمَ تعيُّنها، في الوقت الذي يكفُّ فيه لفظ «وجود» عن أن يكونَ مناسبا لها، ولا يستطيعُ أن يَتعيَّنَ فيها. فلِمَ eigen «خاص» (وهل من ترجمة غيرها؟) بدلا عن «غير ملائم»؟ لم هذا اللفظ؟ ولمَ لفظ «حضـور» بتأكيده العنيد (المتأني)، الذي يُسْلِمُنا إلى تنصُّلِ «الغياب»، تماماً كما كان التقابـلُ بين «الأصالة» و«اللاأصالة» في كتاب الوجود والزمان،- وهي ترجمة سطحية - يُعِدُّ العـدَّةَ بطريقة تقليديـة محض، لأكثر القضايا تعقيداً؛ وهي قضيـة «الخاص» التي

لا نستطيعُ أن نُعنى بها كما نعـنى بالغامضِ الـذي يظل مبثوثاً في «l'a-propriation» (Derrida)، في غيابِ الجهة والحقيقة، الـذي لن تعود بدونه هبةُ الكتابة وهبةُ القول، اللتان تمنحان الحياة أكثر من الموت، والوجودَ أكثرَ من اللاوجودِ، ذاك الإنفاقَ الذي يعوقُ أي حدث. إن لفظ «غير خاص» «Impropre» أو «a-propriation»، على الرغم من أن كلمة «خاص» متضمنة فيه وغير مقبولة في الآن ذاته، هو الدعوة إلى ما يرغمنا على عدم التوقف دون أن يدَّعيَ الحقيقة، حتى لو عُدَّتْ لا حقيقةٌ. وعلى هذا النحو ينطلق التيه على عواهنه سدى. (وعلينا ألا ننسى أن سمة Ereignis، لدى هيدغر، هي الانسحاب الذي تَعنيهِ المصادرةُ Enteignis–Enteignen– أو نزع الملكية).

♦ لا قراءة ولا كتابة ولا كلام، ومع ذلك فتلك هي سبيل هروبنا مما قيل، ومن المعرفة والتفاهم، نحو فضاء مجهول وضنك، حيث إن ما يُمنح فيه لم يَنلهُ أي أحد. ذلك هو كرم الفاجعة. ولا يزالُ الموتُ والحياةُ فيه مُتجاوزَين.

♦ إنَّ هبة الكتابة هو ما ترفضه الكتابة تحديدا. فمن لم يعد قادراً على ممارسة الكتابة، ويتنازلُ عن الهبة الممنوحة التي لا تريدُ اللغةُ الاعترافَ بها، هو الأقرب إلى السذاجةِ التي تُحسُّ، وإلى غياب «الخاص» الذي ينبئ بالمجيء، ولو لم يوجدْ. ومن يمتدحُ الأسلوبَ وأصالةَ الأسلوبِ، لا يمجد غير أنا الكاتب الذي رفض التخلي عن كل شيء، ورفض أن يتخلى كل شيء عنه. وسيصبح وجيهاً عما قريب؛ تقوده الشهرة إلى السلطة: وقد يعوزه المحو والتلاشي.

لا قراءة ولا كتابة ولا كلام، فليس الأمر حُبْسَةً، بل هينمةً عجيبةً ربما: دَوِيٌّ وصمت.

♦ فهذا هو الذي بلغَ قرار ذاته دون سواه، وعرفَ عمقَ الحياة، وتخلى يوما ما عن كل شيء وتخلى عنه كل شيء، فبدا له العالم معتماً، ووجد نفسه وحيداً مع اللانهائي: وتلك هي الخطوة الكبرى التي شبهها أفلاطون بالموت (شلينغ، نقلا عن هيدغر).

♦ ما الداعي إلى كتابٍ آخرَ، ودبيبُ القطيعة ـ أحدِ أشكال الفاجعة ـ يدمره؟ ذلك لأنَّ نظامَ الكتابِ ضروري لما يعوزُه، للغياب الذي يتوارى عنه: كما يتردَّى «خاصٌّ» «التملُّكِ»، بصفته الحدثَ الذي يتعايشُ فيه الإنسان والوجودُ، في تملُّكِ الكتابة المنفلت من القانون ومن الأثر، ومن نتيجة معنىً قائمٍ أيضاً. ولكن غير الخاصِّ ليس نفياً «للخاص» وحسب، بل إنه يحيد عنه بالإحالةِ إليه: يجذبه إلى الغور ويحافظ عليه بإعادته إلى رشده. ولا يزال للخاصِّ صدىً في غير الخاص: تماماً كما يُفصحُ غيابُ الكتاب، خارجُ ـ الكتاب عن ما يتجاوزه. وهذا هو مناطُ الدعوةِ إلى الشذريِّ واللجوءِ إلى الفاجعةِ التي ليست هي الفاجعَ وحسبُ، كما أسلفنا.

♦ ما الداعي إلى الكُتب غير الإحساسِ بنهايتها المطمئنة الجارفة، التي لا يضطلع بها إلا «عملُ» الكتابة الذي يسلمنا فيه تبدُّدُ الذات وانبثاقُ المتعدد إلى «مهمةِ المنية» التي لا تستطيعُ أن تقنع بتجديدِ الحياة إلى أبعد حدٍّ برغبة متجددة، كما تصور «موزان*». لقد عرفتُ فيها الهوى والصبر والاستكانةَ القصوى التي تفتحُ الحياةَ على المات، وتخلو من أيِّ حدثٍ ـ مثلَ «السيرة الذاتية» المشطوبةِ التي لا تسمح بحدوث أي شيءٍ، بصفتها حياةَ ومماتَ الكتابةِ (المنعزلةِ كما دعاها روجيه لابورط**)، ولا تَضمنُ أي شيءٍ، بما في ذلك فعل الكتابة نفسه ـ وهو ما يعيدُ إلى سرّ الحياد هذا الميتَ ـ الناجي، الذي تدعونه كاتباً بهذه الصفة التي تكادُ تكونُ مهنيَّةً.

♦ كانَ يكتب، وسواء أكان ذلك ممكنا أم لا، إلا أنه لم يكن يتكلم. وهذا هو صمت الكتابة.

♦ «لا يتوقفُ فعل الكتابة، ومع ذلك لا يتقدم النص إلا حين يخلِّفُ فجواتٍ وثغراتٍ وتصدعاتٍ وحلولاً أخرى للاستمرار، ولكن المعيقاتِ ذاتَها، سرعان ما

* ميشال دو موزان (1921ـ)، طبيب نفسي فرنسي، باحث في الأدب، قدم أطروحته عن كافكا سنة 1948، وتعاون مع بلانشو في بعض الدراسات. من أعماله، «من الفن إلى الموت»، «القلق الدائم».

** رجيه لابورط (1925ـ)، كاتب وفيلسوف فرنسي، شكل مع بلانشو نواة الكتابة الصحفية الجديدة بفرنسا، وكتب عنه مع برنار نويل كتاب «قراءتان لموريس بلانشو»، وكتاب «إلى الحد الأقصى: بروست، باطاي، بلانشو».

تظهرُ من جديد، ما دامَ فعلُ الكتابة قادراً على أن يشكل أكثر من نوع جديد على الأقل» (روجيه لابورط). ولكن «كيف السبيل إلى الكتابة، إن كانَ فعلُ الكتابة يتطلَّبُ ويُجرِّحُ مع ذلك أيَّ كتابةٍ وأيَّ خطٍّ وأيَّ كتابٍ ؟» ... «لا أفهم كيف تماهيْتُ طوال هذه المدة مع المشروع الجمالي الداعي إلى خلق نوعٍ جديدٍ». «لم يُشطَبْ فعلُ الكتابة إلا بخط مائل: ومن اللازم أن أُتِمَّ عمل الهدم» (ر.ل).

♦ «...إنقاذ نصٍّ من نكدِ الكتاب» (ليفيناس).

♦ ما وقعَ لم يحدثْ ـ هكذا تكلَّمَ الصبرُ كي لا تُستعجلَ النهايةُ.

♦ يموت ضمير المتكلم (أنا) قبل أن يولد.

♦ الماديةُ: قد تكون«ماديتي» متواضعةً، أكانت امتلاكاً أم أنانية؛ ولكن ماديةَ الغير ـ جوعَه وعطشَه ورغبتَه– هي الحقيقةُ، وهنا تكمنُ أهمية المادية.

♦ هناك قراءةٌ فاعلةٌ ومنتجةٌ ـ تثيرنا إذ تنتجُ نصاً وقارئاً. وهناك قراءة سلبية تخون النصَّ، متظاهرةً بأنها تنصاعُ له، وتوهم بأن للنص وجوداً موضوعياً وكُلياً وسيادياً: وحدوياً. وأخيراً، قد تستعصي قراءةُ الاستكانةِ عن الفهم والرغبة دونما متعةٍ والتذاذٍ: مثل السهرة الليلية وأَرَقِها «المُلهِمِ»، حيث يُدرَكُ «القولُ» بمنأىً عن كلِّ ما قيلَ، وتُعلَنُ شهادة الشاهد الأخير.

♦ شاهدٌ أخير، نهايةُ التاريخ، مرحلةٌ، منعطفٌ، أزمةٌ ـ أو لنقل نهايةُ الفلسفة (الميتافيزيقية).

وقد أشار هيدغر نفسه، في إحدى الندوات، إلى أن مسألة الغوص في القدوم (بكل ما تحمله كلمة Ereignis) تقود إلى الحديث عن «نهاية تاريخ الوجود»، بتنويعها وفق هذه الاحترازات: «ضرورة التأمل في إمكانيةِ الحديث عن الوجود وعن تاريخ

الوجود قبل الغوص في القدوم، والتأمل في صحةِ المنظور الذي يَعُدُّ تاريخَ الوجود تاريخاً للهبات التي يظل فيها القدومُ (Ereignis) مَعزولاً». غير أنه من الصعب الاقتناع بأن هيدغر يجد نفسه في هذا الاقتراح الذي تكون فيه المزيةُ هي التسرُّعَ، ويكونُ المعنى واضحاً جداً وحسب: فالهباتُ التي تُعدُّ صيغَ تَجلِّي الوجود بانسحابه (وهي مجملةٌ لدى اليونان في: اللوغوس عند هيراقليطيس، والواحد عند برمينديس، والفكرة عند أفلاطون، والقوة عند أرسطو، وعند المعاصرين التحولَ الأخير - الذي اقترح له لاكولابارت معادلاً: التشييد) قد تنقطعُ في اللحظة التي يحدثُ فيها القدومُ Ereignis، ويكفُّ عن الاحتجابِ جراءَ «هباتِ المعنى» التي تغدو ممكنةً بانسحابه. ولكن إذا عبَّرَ موقفٌ تاريخيٌّ عن نفسه (مادام المقامُ يتطلب التعبير على هذا النحو) بجملة «القدوم آتٍ»، وجعلَنا نتصلُ بـ(وجودنا) «الأخصِّ»، فليزمُ قدرٌ كبيرٌ من السذاجة، كي لا نظنَّ بأننا لم نعدْ بحاجةٍ إلى الانسحاب. إن فعل «انسحبَ» هو الذي يعملُ بطريقة غامضةٍ ومُلحة جداً، وإلا فماذا عن eigen «وجودنا الأخص»؟. لا نعرف عنه شيئا، سوى أنه يحيل إلى Ereignis، وأن Ereignis «يخفيه» عبرَ إظهاره بوساطة تحليلٍ لفظي فظٍّ بالضرورة. ومن جديد لم يُقَلْ أيُّ شيء، حينما قال أكثرُ المفكرينَ حذراً كلَّ شيء: إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هو سؤال نهاية تاريخ الوجود، الذي لم يَضعْهُ هيدغر بشكل مباشر - وتركه هيغل لِمَنْ بعدَه بتلك الصيغة الحادة: «نهاية التاريخ».

لِمَ يُوردُ فعلُ الكتابة، بصفته تغييرَ عهدٍ وتجربةَ (لا تجربةَ) الفاجعةِ، الكلماتِ المكتوبةَ في مقدمة هذه «الشذرة» ويلغيها مع ذلك ؟ إنه يلغيها، حتى لو كان الذي يبرزُ فيها، إنما يبرزُ جديداً، كانَ من قبلُ موجوداً بصفته تغييراً جذرياً يُستثنى منه أيُّ حاضرٍ.

وفيما يخص إثبات التاريخ، من حيث هو مجال لجدل قد يكون مختلفا عن الجدل الهيجيلي، بصفته جدلاً لا نهائياً وجدلَ الهُنا والآن وتاريخاً لا تقدُّم فيه ولا نكوص (غير دائري)، فليس بوسعه أن يستمرَّ في التنازل عن شروطٍ عديدة، يتشكلُ ضغطُها في صورة مرحلة. إن الكتابة بالجهل ونبذِ الأفق الفلسفيِّ الذي تَسمُه وتؤلفه أو

تبعثُره الكلماتُ التي تحدُّه، هي حتماً كتابة مجاملات (أدبُ التأنق والذوق السليم)، ولكن هدودرلين ومالارمي وغيرهما لا يجيزون لنا ذلك.

♦ مسلمات الاشتقاق:يتشكلُ اللانهائيُّ من النهائيِّ الذي يُعدُّ نفيَهُ ورِباطَهُ (فاللانهائيُّ هو غيرُ المنتهي وداخلَ المُنتهي أيضاً)، تماماً كما لا تدرك Aléthéa إلا عبرَ وداخلَ léthé. ولكننا قد نرفض هذا التفكيك المعجمي. ولا يزال بوسعنا أن نفترضَ ونُلمحَ إلى أن الحاجة إلى النهائي، أكانت إحساساً غامضاً أم خلفيةً مسبقةً لأيِّ فهمٍ أم مجموعاً- فوق كلي- في تجاوزٍ مضطرب، هي حاجة ضرورية، كي نتلقى كلمةَ وفكرةَ المنتهي (ديكارت): أو لنقل إن لا نهائي اللغة، من حيث هو مجموعٌ لانهائيٌّ، ما زالَ مفترضاً كي يتدخلَ إجراءُ تحديدِ كلمة واحدةٍ، ثم كلمةِ «نهائي».

فالتجربة اليونانية، كما نتصورها من جديد، هي التي تُعلي من شأن «الحد»، وتؤكد الصراع القديم حول التعامل مع اللاعقلي، أي عدم ملاءمة ما لا يقاس (فأول من أماط اللثام عن استحالة قياس قُطري التربيع، قد هلك غرقاً في حطام سفينة: ذلك لأنه كان على موعد مع موت مختلف تماما، أي مع لا مكان ما لا ينحدُّ. Desanti). إن الاكتفاءَ بصفتي «الخير» و«الشر»، لاستعمال اللانهائي الجيد والرديء، كما وردَ عند هيجل، أمرٌ يدعو إلى التأمل. فاللانهائي السيئُ الرديء هو ما يحتاج إليه الفهم (الذي ليس سيئا على الإطلاق) بما يقوم به من تجميد وتثبيت وشلّ إحدى لحظاته، بينما تلغي حقيقةُ العقلِ هذا النهائيَّ: إذ اللانهائيُّ أو النهائيُّ «المُقصى» «إيجابيٌّ» بالمعنى الذي يضطلع فيه بإعادة إدراج النوعيِّ، وبالتوفيق بين الكيف والكم. ولكن ماذا عن اللانهائي السَّيئ؟ ألا يخربُ النسقَ الهيجلي، بخضوعه للتكريرِ إلى الأبد، كما تفعل فاجعة ما ؟ وهو يدعو إلى افتراض مفاده أن اللانهائي، إذ يقدم نفسه معطى في المقام الأول، مانحا للنهائي إمكانية الظهور، فإن هذا اللانهائي المباشر قد يخلخل النسق بأكمله، بالصيغة التي طالما رفضها هيجل، مستهزئاً باللانهائي الليلي. وليس بوسعنا في الأخير، أن نستوحيَ الدعوةَ إلى «لا نهائيٍّ راهنٍ محدد» من مفهوم كانتور عن العدد عبر نهائي.

فنحن (لا محالة) واقعونَ تحتَ تأثيرِ ماكرٍ للمشيرات الاشتقاقية التي نتخذها حقائق، ونستنبط منها مواقفَ فلسفيةً توجعنا في سرِّية تامة. وهذا هو الخطر، إن لم نقل المغالاة الأشد خطراً من اللجوء إلى الاشتقاق.

♦ هل كان léthé مُنطلقَ اليونانِ في تأمل Aléthéa؟ هذا أمر غير مؤكد. وأنْ نحلَّ محلَّهم، بدعوى أنهم كانوا محكومين بهذا اللا مُفكَّر فيه، فذاك حقٌّ فلسفيٌّ مكفولٌ، إن نحنُ لم نَفرضْهُ بمعرفةٍ فيلولوجيةٍ، تجعلُ الفلسفةَ خاضعةً لعلم معيَّنٍ: وهو ما يناقضِ العلاقاتِ الواضحةَ التي أثبتها هيدغر بين الفكر والمعرفة؛ أيِّ معرفةٍ تحتاج إلى «تأسيسٍ» لا ينتمي إليها، فيضطلع الفكر بتمكينها منه عبر سحبه منها (ما عدا الرياضيات كما يقول بعض الفلاسفة الرياضيين).

♦ لا تُدخل Ereignis، بصفتها كلمةَ الفكر «الأخيرةَ»، في لعبتها غيرَ لعبة لهجة الرغبة.

♦ نيتشه: «كما لو كان بقائي شيئاً ضرورياً». يشير نيتشه إلى الخلود الديني الشخصي، شاكّاً في صحة وأهمية الرغبة في الخلود. ولنذهب أبعد من ذلك. فما زالت الرغبة الذاتيةُ أمراً مستكثَراً، بصفتها رغبةً مؤقتةً في اللحظة المنصرمةِ نهائياً، أو في اللحظة المنقضيةِ توّاً. حياةٌ لا تنمُّ عن أيِّ شكلٍ من أشكالِ البقاء، في غياب أي علاقة بالضرورة الزمنية؛ حياةٌ لا حاضر لها ولا يحكمها الزمن الكوني (مفهوم الزمن) إلا عند تحققها في الفرادة الحميمة لزمن معيش: وهذا ما يبرز الزمنَ بشكل أفضل، من حيث هو اختلاف خالصٌ، وما يبرزُ اللحظةَ والفسحةَ التي يستعصي اقتحامها، ولا تنحد باستحالة أي اقتحام في حال اختراقها - ويستحيلُ اقتحامها بما أنها مخترَقَةٌ. لا يكفي الإعرابُ عن تعالي العيشِ في الحياة، ولو بصفته استشرافاً للحياة أو تجاوزاً لها، بل حاجةً لحياة أخرى، تكون حياةَ الآخر التي يأتي منها كل شيء، ومعادَنا الذي لا نعودُ إليه. «كما لو كان البقاءُ ضرورياً للحياة»: فإشراقُ الحياةِ وحيويتُها وعطاؤُها ومنعُها في الآن ذاته، كل ذلك ينكرُ تعاليَ هذا المبتغى، من حيث كونُه حاضرَ مُستقبلٍ وقصديَّةَ وعيٍ، عوضَ إنكارِ الحدِّ الأقصى، ذاكَ الحرق الذي لا يندمل ولا يكتملُ أو يتحققُ في شهادةٍ مُعينةٍ. انتظارٌ لا نهائيٌّ غيرُ مُجدٍ. نسيانٌ وذكرى سحيقةٌ، دونما ذاكرة.

◆ «مهما يُوجدْ من نسيان، فإن البرهنة عليه تظل قائمة» (نيتشه). فهو النسيانُ الذي لا يبرهنُ عليه تحديداً، وهو غيرُ المحتمل واليقظةُ التي توقظُ دائما.

◆ نيتشه ضد الإنسان الأمثل: «نحن عابرونَ لا محالةَ» «ليس بمقدور الإنسانية أن تبلغ نظاماً أعلى». فلتتَّعظْ بـ«مِرمدةِ آخرِ إنسان». يتوافق رفض نيتشه لإنسان أعلى (في كتابه الفجر) مع كل ما قاله ضد خطر الثقة بالسكر والنشوة والاطمئنان إلى الحياة الحقيقية في الحياة: وكذلك كان اشمئزازه من «المنفعلين الذين يَهذون، ومن المنتشين الذين يسعون وراء لحظات المتعة التي تسقطهم في ضنك روح الانتقام». فمن عيوب السكر أنه يمنحنا شعورا بالقوة.

◆ رغم النقض الغامض الذي وجههُ نيتشه «للنحو»، فإن ارتيابهُ المفيدَ إزاء اللغة، غالباً ما يروم الجانبَ المُغاليَ وغيرَ المُراقَبِ، في التعامل مع الكلمات المعزولة: «فحيثما وضعَ الناس كلمةً معينةً، ظنوا أنهم اكتشفوا شيئاً... إنما لامسوا إشكالاً». ولكن أليس في ذلك مغالاةٌ؟ فهو إذ يحاكمُ «الألفاظَ المجمَّدةَ والمخلَّدة»، إنما يروم العودةَ إلى اللغة من حيث هي جدل، أو يروم العودة بالأحرى إلى حركة اجتثاثٍ وتشويشٍ أو إبادةٍ حاصلَةٍ في الكلام؛ ولعل هذا ما ألمح إليه هامبولد* من قبل، بصيغة مبهمة، بتعيينه الفاعليةَ الروحيةَ للغة، ووساطتها اللانهائية. وقد يستجيبُ اللسانيون لنيتشه بسهولة بالغةٍ في الوقت الحاضر، ومع ذلك يظل الارتياب قائماً، مع تغيُّر صيغه.

وقد صاغ نيتشه مأخذاً آخرَ بطريقة لافتة: «قد لا نجد ألفاظا مناسبة إلا للأوضاع القصوى» - فرح، ألم - التي تنقصها القتامةُ وما لا يُستشعَرُ، كما ينقصها الوجه الغميسُ للحياة، الذي هو مآل العيش. وبوسعنا أن نقولَ خلافاً لذلك: إننا لا نمتلكُ كلماتٍ للأقصى، وإن الافتتانَ والألمَ يلهبانِ أيَّ لفظٍ، ويصيبانه بالخرس (وتلك هي مفارقة الاشتقاق: بحيث إذا كان «الافتتان» متصلا باللفظ الألماني blöde الذي يعني «ضعيف» في المقام الأول، ويعني «النظر الضعيف» بعد ذلك، فإننا

* فريدريك فيلهلم فون هامبولد (1767ـ 1835)، فيلسوف ألماني، أغلب دراساته في فلسفة وبيداغوجيا اللغة. ارتبط بغوته وشيلر اللذين ساعداه بأعمالهما الإبداعية على تصور جماليات اللغة. وقد شكل مرجعاً لكل من هيدغر وهابرماس وكاسيرر وإريك ويل. ومن أعماله «حول مهمة المؤرخ»، «أصل الصيغ النحوية وتأثيرها في توسيع الأفكار».

نندهش من أن شدة الإضاءة التي تصيب بالعمى، تستخلص من الحُسر، أي من عجز العين ـ والمثيرُ في الاشتقاق هو هذيانُه الذي يفوق تفسيره، والصيغةُ المُلغِزة التي يحافظ عليها أو يُنمّيها أثناءَ تفسيره). ولكن ألم يلاحظ نيتشه، ثم برغسون من بعده، أن الكلمات لا تتوافق إلا مع تحليلٍ فظٍّ، هو تحليل الفهم («المتطرف» الذي يفيد: البدهيَّ والمحددَ)؟. نلاحظ مرة أخرى أن الارتياب لا يرتاب بما فيه الكفاية.

♦ فاليري: «المفكِّرُ في أَسْره، ويتحرك بشكل لا نهائي بين أربع كلمات». قولٌ يفيد على وجه التحقير أنَّ: الصبرَ الرتيبَ والمثابرةَ اللانهائيةَ غير محقَّرَيْنِ. وسيؤكد ذلك فاليري نفسه دونما إلحاح في ما يلي: «التفكير؟... التفكير! هو فقدان الخيط الناظم». والتعليق اليسير هو: المفاجأة، الفاصلُ، الانقطاع.

♦ إن الجذورَ اللغويةَ اختراعُ النحاة (بوب) (أو لنقل إنها خيالٌ نظريٌّ، غير أن النظرية اللغوية ليست أكثر خيال من أي معرفة أخرى). أو هي «البذرة الحية التي لا تزال قائمة في اللغة» «كما يدل عليها الاسم» حسب ما قاله شليغل. تبيِّنُ الدعوةُ إلى الاسمِ في عبارة «كما يدل عليها الاسم» (والاسم هنا «الجذرُ») المصادرةَ على المطلوب، والتداولَ الذي تستخلص به أيُّ لغة خصوبتَها: وبما أنَّ الجذرَ يُسمَّى، قياساً بالنمو النباتي وبالوحدة المفترضة لمبدإٍ إنباتيٍّ مخفيٍّ تحت الأرض، فيمكن أن نستنبط من ذلك الفكرةَ القائلة بأن الجذرَ هو البذرةُ المكونَةُ التي تستمد بها الكلماتُ قوةَ تطورها وغناها الخلاق في لغات عديدة. ومن جديد نلفي المؤمنين وغير المؤمنين: صائبينَ ومخطئينَ. والكاتب الذي يعود إلى جذر بعض الكلمات الأساسِ، ليستمدَّ منها نبضاً لتغيراتِ الأفكار والكلمات، كما فعلَ هيدغر، يجعل من التصور الذي يرى في الجذر طاقة في العمل وقوةً على العملِ، تصوراً «حقيقيا».

♦ ويبينُ هامبولد نفسُهُ المحاولةَ القويةَ «لتحريف» عملية الدلالة بتوطينها، حينَ ينتقلُ، بحذره الشديد، من المماثلة الداخليةِ ـ داخلَ اللغة ـ («الدلالة الذاتية») إلى المماثلة الخارجية ـ محاكاةِ العالم والأشياء والوجود (الحقيقي) عبرَ الكلمات وجرسِها الذي

رفضه حين ميّز اللحظة التلفظية عن البلبلة السمعية (وخلافا لما يستند إليه بعض المفسرين المعاصرين، يرى هامبولد في متوالية النظائر اللفظية: Wehen [هبّ]، Wind [ريح]، Wolke [غمام]، Wirren [كدَّر]، Wunsch [أمنية]، انعكاساً لـ«التموجات والاضطرابات والشكوك التي تستقبلها الحواس - الانطباعات - ويُعيدُها حرف W بالإدغام الحاصل مع الصامت U»). لا شكَّ أن هامبولد ينوع فكرة المحاكاة ولا يعيرها أهمية قصوى. ولكن الأهم هو «تعالي» اللغة في ذاتها: فاللسانُ هو الذي يتصادى مع اللسان ويتحددُ بلا نهايةٍ، بصفته فعلاً منقطعاً ومتواصلا، يجعل «الروح تتصادى مع نفسها أو مع الموضوع». «قد يشبَّهُ اللسانُ بنسيج ضخم، تلتحم كل أجزائه وتتحدد جميعها بشكل مترابط، يمكنُ تعيينُه على الأقل». وهو ما سيدعوه هامبولد المجموعَ الضمنيَّ للنظام. (كان هامبولد متردداً، وكانت لغته لا تزالُ محترزة، حينما كتب «إنه لا مراء في وجود صلة وثيقة بين العنصر الصوتي وبين دلالته، غير أنه نادرا ما يدرك تنظيمُها بشكل نسقي: وغالبا ما لا نحظى منها إلا بانطباع مبثوث، ولا نتمكن من القبض على طبيعتها العميقة». ويستعمل هامبولد في الأخير لفظ الرمز على غرار هيغل تقريبا: إذ بالرمز يغدو ما لا يقبل التمثيل ظاهراً ومعبَّراً عنه: «فللرمز قوةُ استثارةِ الفكر وإرغامِه على مجاورة التمثيل»، أي تمثيلِ ما لا يُمثَّلُ - وهو المتعالي الخالص. ويتحدثُ هامبولد، في غير هذا الموضع، عن «الاختلاف القائم بين المفهوم والعنصر الصوتي»).

♦ مهما يقل جيرار جنيت، وقد يكون متناقضا في تفكيره، فإن رفضَ هيرموجين* ليس عقيماً، مادامَ الفضلُ يرجع إليه في إيجاد معرفة لسانية، لن يتمكن بدونها أيُّ كاتب من أن يكتب، كي يصدَّ كلَّ الإمكانيات المحاكاتية، حتى لو استسلمَ لها، ويتوجه نحو ممارسة أخرى مختلفة.

* هيرموجين، الراويةُ التاريخي المعتمد لدى كسينوفان في كتابة مأساة سقراط، وهو راوية المأدبة،لأنه أحد مريدي سقراط المؤتمنين الأوفياء. استحوذ أخوه كالياس الثالث على ثروة العائلة فعاش فقيراً. ويمثل في الحوار مبدأ المواضعة في علاقة الأسماء بالأشياء خلافا لكراطيل الذي يرى أن كل الأسماء صحيحة. يراجع بهذا الصدد كتاب:
(Gérard Genette, «*L'Éponymie du nom*», dans Mimologiques. Voyage en Cratylic, Paris, Le Seuil, 1976, p. 24.)

♦ لماذا تترسخ الحاجة إلى الهبة في زمننا بوظائف مختلفة، وفي أفكار متنوعةٍ ومخالفة لفكر جورج باطاي وإمانويل ليفيناس وهيدغر؟ من الأجدر وضع هذا السؤال دون النظر في ما إذا كان الجواب ملائما أو متوافقا عليه. فلو عددنا نيتشه وموس شخصا واحدا، فلن يتيح ذلك غير الوقوف على مظاهر تثبيت المعنى (والتعيين) التي تبلورت بوساطتها بعض القضايا الراهنة. إن البحث عن الآخر- باسم المغايرة - سابق، لدى باطاي، عما يفيده لفظ «الهبة» أو الإنفاق - كالتشويش على النظام والانتهاكِ وإصلاحِ اقتصادٍ عامٍ يفوقُ تدبيرَ الأشياء (المنفعة)؛ لكن الخسارة المستحيلة المترابطةَ بفكر التضحية وبتجربة اللحظات العظمى، تمنع التوترات التي تمزق الفكر، ويسندها عنفُ لغةٍ بلا هوادة، من أن تتحنَّطَ في نظام معين. ومهما يكن التقريب خادعا أو سطحيا عند ليفيناس (بحكم اختلاف الأفق الفلسفي)، فإنه يصدر عن كلمة آخر ذاتها من خلال تعالي الغير: فالصلة التي تربط أحدهما بالآخر مُلزِمةٌ وتتعدى أيَّ واجب؛ الأمر الذي يؤدي إلى فكرة الهبة التي ليست فعلَ لياقةٍ من قبل ذات حرة، بل إيثارا مُكابَداً، حيث تصل المسؤولية الرصينة إلى حد «الاستبدال»، بعيداً عن أيِّ فاعلية أو نكوص؛ أي «الواحد مقابل الآخر» حيث يتجلى اللانهائيُّ، ولا يستطيع أن يكون موضوع تبادل.

لا ينبغي التوقف عند بعض التأويلات المبسطة التي تفهَمُ (وتُترجَم) عن هيدغر: «يُعد تاريخُ الوجود تاريخاً من العطايا التي يتعطَّلُ فيها الحدوثُ (Ereignis)»؛ وهذا مصدرُ السؤال الساذج: «هل يعني الانتسابُ إلى الحدوث نهايةَ تاريخ الوجود؟». إن لفظ «أُعْطِيَةٍ» ممنوحٌ من قبل الصيغة الألمانية «العطاء»): Es gibt: وتعني يُعطي، مع اسمِ الإشارة هذا، والضميرِ «هو»، وأداة التعريف التي تستدعي حدوثَ الأخصِّ، بصفتها «فاعلا» للحدوث Ereignis. وإذا اكتفينا بالقول: إن الوجود يتجلى، بينما الزمنُ يحتجبُ، فإننا لا نقول شيئا، لكوننا نفهم «وجود» بصيغة «الكائن» الذي يُعطي ويتجلى ويَمُنُّ. ومع ذلك يجزم هيدغر بأن: «الحضور (من حيث هو وجود) ينتمي إلى كوَّةٍ - إضاءةِ - فعلِ الاحتجاب (من حيث هو زمن). فكوَّةُ - إضاءةُ - فعل الاحتجاب (الزمن) تحمل معها الحضور (الوجود)». والحاصل من هذا، بغض

النظر عن أي استنتاج، هو أن الأعطيةَ لا تزال موصولة بالحضور (الوجود). إن عبارة «الحدوث حاصل» (بصفته حضورا لكل حضور، وبصفته انبعاثا)، وكذا عبارة «الكلام يتكلم»، هما هبةُ كلامٍ يعبر عن تنوعِ غِنى الهُوَ هوَ الذي ليس المماثلَ مطلقاً.

إن المشترك بين باطاي وليفيناس، أو ما يقربهما من بعضهما، هي الهبة بصفتها حاجةَ الآخرِ والغيرِ التي لا تنضبُ (لا تنتهي)، إلى درجة الخسارة المستحيلةِ: هبةِ السَّريرةِ. عن أيِّ شيءٍ ينفصلُ احتجابُ الهوَ هوَ، وتجربةُ الحضورِ لدى هيدغر، دون أن تتمكن صيغة «يتجلى» أو «يَمنَحُ» من قبول أي فاعل صريح، رغم التحديداتِ الدقيقة التي تسمح بتدخل «الحدوث»؟ فمن المانح؟ وماذا يمنح؟ هما سؤالان غير ملائمينِ، ويجدان صداهما في اللغة دون أن يظفرا بإجابة أخرى غير اللغة نفسِها، هِبةِ اللغة.

وهذا مصدرُ النزوع الخطيرِ نحو تقديس تلك الهبة. لقد عزتِ الحركةُ العفويةُ الرومانسيةُ الاعترافَ بالخاصية الدينية لأي كلام إلى الأزمة القديمة الأصيلة ؛ فقال شليغل: «كان الكلامُ أولَ الأمرِ طقساً، فصار مهنة»، و«اللغة مسكن الوجود». ولكن لنكررْ مع ليفيناس قولَه، رغم أنه يفضل عدَّ القول هبةَ الدلالية: «إن اللغة نزعة تشكيكية بالأساس». وفعلُ الكتابةِ بعدُ هو الارتيابُ المطلقُ في الكتابة، بالثقةِ المطلقة فيها. وأيّاً كانَ الأساسُ الذي يسندُ هذه الحركةَ المزدوجةَ التي ليست أكثرَ تناقضاً من صياغتها المعقدة، فإن هناكَ قاعدةً لأيِّ ممارسةٍ كاتبة: لن أقول إن «التجلي والاحتجاب» يجدُ تطبيقَه وبَيانَهُ هنا، لأن المصطلحين غير مناسبين، بل يجد ما يبرر نفسه بالتعبير عن ذاته، من خلال الجدلِ وبعيداً عنه.

♦ علينا ألا نكتفيَ بما تُثبته المعرفة - ونحن نرحب به - كما هي معرفة لُوروا غورهام*، حين يصفُ أولى آثار الكتابة بأنها متوالياتُ «تشطيباتٍ صغيرةٍ» مرتبةٍ على مسافاتٍ متساوية؛ الأمر الذي يدعو إلى التفكير في أن التدفقَ المتكرر، هنا، هو عملُ الإيقاع. فالفن والكتابة غير متباينين. وهناك إثبات آخر: «ما نتيقن منه اليومَ

* أندريه لروا غورهام (1911-1986)، مفكر وفيلسوف فرنسي، متخصص في الأنتربولوجيا وعلم الاجتماع. من أعماله، «الحركة والكلام»، «الإنسان والمادة»، «حضارة الراين».

يقينا تاماً، هو أن التخطيط لا يبدأ من التمثيل الساذج، بل من المجرد». ولندع هذا الأمر يثبت نفسه بهذا التحفظ: يعني لنا المجردُ الفصلَ والإبعاد. وعلى هذا الأساس نعود إلى الموقف الهام الذي يرى ضرورة الاعتراض صواباً، بشرط ألا نكف عن التفكير في هذا الموقف من حيث هو غير قابل للتفكير؛ فقد قال تودوروف: «ليس بوسعنا إدراك أصل اللغة تزامنياً، ما لم نتصوَّرْ غيابَ الأشياءِ أولاً»؛ وأشار لوروا غورهام إلى أن هذا الأمر: «يعود إلى جعل اللغة وسيلةً للتحرر تجاه المعيش». ونقول بصدد التحفظ على هذه الصياغات المبالغة في التبسيط: إنها الحاجة إلى سياق الدلالة في اللغة، وهي حاجة لا تُبعدُ «الشيءَ» «المعيشَ» وحسب، بل تُبعدُ المعنى ذاتَهُ في الدلالة بحركة قصوى، تنفلت أخيراً رغم أنها لا تزال تعمل. واللغة، أيضاً، تحمل الرمزَ الذي يستطيعُ فيه الرامزُ أن يكونَ جزءاً من المرموز أو العكس (وفقَ مفردات لا تزالُ تقريبية) وأن يكونَ ما لا يمثِّلُ حاضراً في التمثيل ومتجاوِزا له وموصولاً في كل الأحوال بعلاقة ثقافية «مبررة» (نتصورها فوراً: طبيعيةً)، تُدرِجُ بين العلامة و«الشيء» حضوراً – غياباً متقلباً، يحافظ عليه الفنُّ – والفنُّ بصفته أدباً – أو يجدده. (ملاحظات تودوروف في الشعرية. 21).

♦ نموذج من الخيالات الاشتقاقية. إيقاع: قد يحيلنا الاشتقاق المطمئِنُّ، و«الخاطئ» دون شك إلى sreu وrheô، بمعنى جرى؛ ومنه جاء rhuthmos، أي تدفقُ وانحسارُ ما يجري (والأمر نفسه يصدق على إيقاع وقافية)[1]. ولكن ما من أحد سيقرر ما إذا كان التقطيع المتكرر، الذي لا يزال قائما، هو الذي يُمكِّنُ من معرفة تردد التموجات، أم أنَّ التجربة الخاصةَ لمشهد البحر هي التي أعطت الإحساس بالتكرير على نحو مختلف وغير مرئي. ولا شك أنَّ ظواهر التكرير العديدةَ تدعو إلى الارتياب (حتى لو حصرت في: شهيق – زفير، نهار – ليل، هناك – هنا ...). ولا يزال الاشتقاق التقليدي يمثل وَهْمَ المثال «الملموس» والنموذجي (وكذا وهم معرفة بعينها)؛ مستحضرين رجال البحر والملَّاحين الأشداء، المذعورين والمسرورين بتمكنهم من المجهول الأشدِّ خطراً

1. أشرنا في كتابنا «*L'entretien infini*» إلى أن الإيقاع، في نظر بنفينيست، غير مشتق من rheô على الأرجح، بل من rhusmos الذي ثبت به هذا الأخير عبارة «*configuration changeante, fluide*».

(أي هذا الشسوع البحري الذي يأخذهم ويغمرهم) عبرَ ملاحظة حركةٍ مُحكَمةٍ وملاحظةٍ شرعيةٍ أولى: البحر مصدرُ كل شيء بالنسبة إليهم، مثلما السماءُ مصدرُ كل شيء لمن يتعرفون مجموعةَ نجومٍ ويعيِّنُونَ في «التشكل» السحري لنقاط الضوء هذا الإيقاعَ الناشئَ الذي يسود لغتَهم كلَّها، فيتكلَّمونَه (يكتبونه) قبل أن يُسَمُّوه.

♦ لنتذكر هودلرين: كيف نفهم بأن عبارة «كل شيء إيقاع» قد أَوْحَتْ لبيتينا بأنها تتخيل، وفق شهادة سنكلير؟. ليست مهمةُ الإيقاع الحفاظَ على انتمائه للكونيِّ ضمنَ كليةٍ منظَّمةٍ. لا يتأتى الإيقاع من الطبيعة ولا من اللغة ولا حتى من «الفن» الذي يبدو فيه مهيمناً. وليس الإيقاع مجرد تعاقب لنعم ولا، لـ«التجلي ـ الاحتجاب»، والحضور ـ الغياب، أو مجرد تعاقبٍ لمحيا ـ ممات وإنتاج ـ هدم. ورغم أنه يُجلي المتعددَ الذي تتوارى وحدتُه، ويبدو منضبطاً وموضوعاً وفق القاعدة، فهو يهدد هذه القاعدة، لأنه يتجاوزها دائماً برَجْعٍ لا يقاس، علماً بأنه من صميم القياس. فلغزُ الإيقاع ـ أكان جدليا أم غير جدلي: ما داما غير متحررين منه ـ هو الخطر الشديدُ. إن السر الذي يخترقنا، ولا نستطيع التخلصَ منه، بسبب احترامنا لقُدسيتِه، هو أننا نتكلم لكي نعطيَ للإيقاع معنىً، ونجعلَه حسياً ودالاً خارج المعنى.

♦ « كتابات المتفائلين رديئة» (فاليري). ولكن المتشائمين لا يكتبون.

♦ لا يمكِّنُ الطريقُ المختصرُ من الوصولِ مباشرةً (وبسرعة) إلى مكان ما، بل يتيح ضياعَ المسلكِ المفضي إليه.

♦لكي نسائل الإيقاع بانفتاح أكبر، علينا أن نربط بين الإيقاع والمنفتح، وأن يكون انفتاحنا على الإيقاع نابعاً من هاجس خضوعنا له، وقد أضحى الفاعلَ الوحيد الذي يفتح ويَزِنُ المنفتحَ وفق قافيةٍ محددةٍ. ولا يكون الإيقاع فاعلا على غير هذا النحو، إلا تجاوزاً. ولا تعني عبارة «كل شيء إيقاع» ـ علما بأن ما يقال قد لا يفي بالمراد ـ : أن الإيقاع هو كلية كل شيء، رغم أنه ليس مجرد صيغة وحسب، كما لو قلنا: إن الإيقاع علة كل موجود ـ وهو التأكيد الذي يراد بلوغه، ذلك لأن العلاقة بين الوجود والإيقاع، وهي علاقة لا

مناص منها، قد تضطرنا إلى أن لا نفكر في الوجود دون التفكير في الإيقاع الذي لا يتأتى بحد ذاته عن الوجود. وهذه صيغة أخرى نسمح بها للاختلاف بأن يسائلنا.

♦ ملفيل - رونيه شار: «بغتةً يتراجع اللانهائيُّ المشتاق». يشيرُ ملفيل إلى صدمة عنيفة بالكلمات الإنجليزية: فهذا الافتتان المتقدُ اللانهائي هو الهلعُ الذي يَصدُّ. والمطلقُ المشتاقُ (اللانهائيُّ الذي قد يغدو لا نهائيَ الرغبة في علاقته مع الرغبة) لا يمر بـ«عدم الرغبة» وحسب، بل يقتضي الهلعَ، بصفته انسحاباً غير محدودٍ من فرط الافتتان.

♦ إننا لا ننبذُ الأرض التي ننتمي إليها في جميع الأحوال، ولكننا لا نجعل منها ملاذاً ولا إقامة ولا واجباً جميلاً، «لأن الأرض رهيبة». وقد تذكرنا بذلك الفاجعة التي لا تزالُ متأخرةً، كأنها نومٌ مختنقٌ، إذا ما وُجدت ذكرى ما يستعصي تذكرُه.

♦ «إذا كان اللاَّ تحفُّظُ إزاء ما لا يوصف» (E.L) هو المهمَّةَ، فإنَّ التعبير عنها يتمُّ بالربط بين البادئة المتكررة نفسها «لا»، وبين الغموض الذي تأخذه هذه البادئة من اللانهائي. وقد يُحاطُ ما لا يوصفُ من قِبلِ القول الذي يرتقي إلى اللانهائي: ولا ينبغي أن نقولَ إنه يستعصي على القول وحسب، بل إنه لا يستعصي إلا تحت طائلة القول وميسمِه. كما أنَّ عدمَ التحفظ هو افتقادُ التحفظ بواسطة التحفظ، تشبثاً به وافتقاراً إليه.

♦ يمكن تحديد «التغيير الجذري» على هذا النحو: الذي يُستَبعدُ فيه أيُّ حاضرٍ من كلِّ ما يحدث. فقد يحدُثُ التغييرُ الجذريُّ ذاتُه بصيغة اللاحاضر الذي يستقدمه، دون أن يطمئن، مع ذلك، إلى المستقبل (المتوقع وغير المتوقع)، أو يتراجع إلى ماض (موروث أو غير موروث).

♦ (مشهد بدائيٌّ؟) «عدمُ تحفظٍ، ما لا ينقالُ، لا نهائيٌّ، تغييرٌ جذريٌّ، ألا يوجد بين كلِّ ما تسميه هذه الكلماتُ أيُّ شرطِ غرابة، يجعلها موافقةً بالتناوب - أو إجمالاً - لما كانَ يُدعى مشهداً ؟ - وهذا غيرُ صائب، لأنه عصيٌّ عن التمثيل وعن الخيال

أيضاً؛ كي لا يكونَ موضوعَ حديثٍ، كأننا نتحدثُ عن حدثٍ وقع في لحظة زمنية معينة. ـ مشهدٌ: ظلٌّ، بصيصٌ،«قليلٌ» لهُ خصائصُ «الأكثرِ» والمفرطِ في كل شيء. ـ والسرُّ الذي يُلمَحُ إليه غيرُ موجودٍ إلا لدى المنكرين. ـ عصيٌّ على القولِ رغم أنه مروي وملفوظ: وليس المقصودُ، هنا، «النفثُ» الملازمي (بالرغم من عدم القدرة على تجاوزه ـ وأنا مازلت أتذكر قوله: « أنفثُ الكلام لأغرقه في تفاهته»؛ فإنَّ «لامَ التعليل»، بصفتها غايةَ عدمٍ مكينةٍ، هي التي لا تسمح بالتوقف عنده) بل المقصود هو المقول الذي يحفظ القول دون أن يحيل إلى مسكوت عنه (كما يشاع) أو يحيلَ إلى غنىً لا ينضب من العبارات، فيبدو القول معبرا عن المقول ويُجيزَهُ ويحفزَّه على العدول عن الكلام. ـ قولٌ: أهو القدرة على القول؟ هذا ما يفسده فوراً. وأفضلُ ما يناسبه هو الوهنُ. ـ إن لم تكن الملاءمة هنا بعيدةَ المنال: هبةٌ من قليل، هبةَ فقيرٍ، بسببِ عدمِ وجودِ خسارةٍ لم يُمْنَ بها أحد قط ـ ولكن من الذي يحكي؟ ـ الحكايةَ. ـ ما قبل الحكاية،«الظرفَ الطارئ» الذي جعل الطفلَ المذهولَ يرى مصرعَه السعيدَ الذي يمنحه صمتَ الكلام. ـ وتظلُّ الدموعُ دموعَ طفلٍ. ـ دموعَ حياةٍ وحيواتٍ بأسرها، والانخطافُ المطلقُ يعلو الوجهَ الطفوليَّ فرحاً وشجناً، ليشرقَ إلى درجة الانفعال الذي لا أمارة له. ـ فيفسِّرُ توّاً بشكلٍ مُبتذل. ـ ولكن الابتذال لم يخطئ، فهو تعليق مواساة، تتنحَّى فيه العزلة دون ملاذ. ـ عَودٌ على بدء: الظروفُ جزءٌ من العالَم، الشجرِ، الجدارِ، حديقةِ الخريفِ، وفضاءِ الّلعبِ الذي يجلُب الملَلَ؛ إنه الزمن وخطابه، وما يمكنُ سردُه من غير فصول أو بفصولٍ؛ فحتى السماءُ، في بعدها الكوني الذي تتصوره بمجرد أن نسميها ـ نجوماً وكوناً ـ هي إضاءةٌ للنهار الشحيح، حتى ولو كان «الأمرَ العلويَّ»، وهي بعدٌ لا يبعُدُ. ـ ومع ذلك تبقى السماءُ ذاتُها: ويجبُ أن تكونَ ذاتَها تحديداً. ـ ما من تغيير. ـ سوى تشويشِ اللاشيء ـ الذي يقطع عبرَ زجاج النافذة المكسورِ (التي كانت تؤمن شفافية محمية) الفضاءَ النهائي ـ اللانهائي للكون ـ النظامَ المعتادَ ـ ليحلَّ محلَّهُ الدوارَ العارفَ الآتي من الخارج المهجور، مثلما يعلن الأسود والفراغُ، باستجابتهما لفجأة الانفتاح، وَبمنح نفسيهما صفةَ المطلق، عن انبثاقه بالغياب والخسران والماوراء المتبدد. ـ ولكن «الماوراء»، الذي يمنع بقرار هذه الكلمة الجوفاء «لاشيء» التي ليست شيئا بحد ذاتها، مدعوٌّ إلى هذا المشهد، ما أن

تتدخلَ وتثيرَ حركةُ الانفتاح والتجلي وتوتر اللاشيء والوجود والحاصلِ الرجَّةَ التي لا تنتهي. - أسلم بأن: عبارة «لاشيء هو الموجود» محرومةٌ من التعبير عن نفسها بنفيٍ بسيط ومطمئنٍ (كما لو أن المترجم الخالد كتب عوضاً عنها: «لا يوجد أي شيء»). - لا نفيَ هنا، بل ألفاظٌ وازنةٌ ومقاطعُ متجاورةٌ (دونما جوار) واكتفاءٌ محدودٌ (لا دلالة له)، وكلُّها ساكنةٌ وخرساءُ، فتغتصبُ من ثمَّ علاقتها في جملةٍ نَحارُ في تحديد من يسعى إلى التعبير عن نفسه فيها - والحيرة لا تفي بالغرض: فاسلُكْ في هذه الجملة ما لا تستطيع هي احتواءَه إلا بالتشظي - أما أنا فأدركُ حتميةَ الحاصِلِ من حيث إنَّ الوجودَ واللاشيءَ، بصفتهما هيجاناً مبتذلا، باسطاً قابضاً، خاطّاً ماحياً، يتحركانِ وفقَ إيقاع الهسيسِ المجهولِ. - سماعٌ لا صدى الصوتِ: هو سماعٌ غريبٌ. - سماعُ الغريبِ، ولكن علينا ألا نذهب بعيداً. - فقد كنا من قبلُ بعيدينَ جداً بتراجعنا إلى الوراء. - بالعودةِ إلى المساءلة الأصليةِ الداعية إلى الافتراض الخيالي الذي قد يغدو، بدونه، الحديثُ عن الطفل الذي لم يتكلم قطُّ زرعاً لما خرَّب القصةَ والتجربةَ أو الواقعيَّ، في صيغة فصلٍ أو مشهدٍ ثابتٍ مرة أخرى، دونَ المساس بالقصة والتجربة والواقعي. - وما تجود به أريحية الفاجعة. - شيخوخةُ وجهٍ بدون تجاعيد. - الإهانةُ الكبرى للشعر والفلسفة دون تمييز.»

«والسؤال الذي لا يزال معلقا هو: هل نجا الكائن الذي قضي بـ«قدرة المات» التي تمنحه فرحا ودماراً، أو لنقل ما معنى النجاة، إن لم يعشْ مذعناً للرفض، في نضوب الإحساس وتراجع تشجيع الذات، منهكاً إلى درجة الهدوء الرهيب، لا ينتظر شيئا؟ - ويظلُّ من ثمَّ منتظراً وساهراً، لأنه تيقظَ فجأةً، عالماً من الآن فصاعداً أنه غير متيقظٍ بما يكفي أبدا».

♦ من الطبيعيِّ أنْ تُدركَ كلمة «فاجعة» من جهة الاشتقاق. فما أكثر الشذرات التي تتضمن أثرها. ولكن الاشتقاق لا يتجلى فيها معرفةً تفضيليةً أو أكثر أصالةً، تؤمِّنُ سيطرتها على مجرد كلمة ليس إلا. بل إن ما يتجاوز الاشتقاق ويزج به في الفاجعة هو اللامحددُ الذي يُكتب بهذه الكلمة.

♦ ينتفي توقُّعُ الفاجعة حالما نظن أن التوقعَ هو دائما توقعُ شيء منتظَرٍ أو غير منتظر. ولكن مثلما لا يكون ارتباط التوقع بالمستقبل أوثقَ من ارتباطه بماض سهل المنال، فهو انتظارٌ للتوقع أيضا، أي ما لا يثبتنا في حاضر معين، لأنَّـ(نِي) ما زلتُ أنتظرُ ما سأتوقعه دائما: غيرَ المشهودِ، ذاكَ المجهولَ الذي لا حاضر له، حيث لم يعد بوسعي أن أتذكر أنني لم أستطعْ أن أعرفَ ما إن كنتُ لم أنس المستقبل الذي يمثل علاقتي بما لا يقعُ في كل ما يجري، وبما لا يتجلى ولا يُعرضُ ثانيةً. ولذلك تتيح حركةُ الكتابة قولَ ما يلي: إنك ميّتٌ فما الجديد. وما النسيانُ؟ إنه مجردُ حرمان الذاكرة منَ المشهودِ، ولا يعودُ إلى عدم معرفة ما قد يتبقى من الحاضرِ في المستقبل. فالنسيان يعيِّنُ ما وراء الممكن، الآخرَ الذي لا يمكنُ نسيانهُ ولا يحيطُ به النسيانُ ماضيا أو مستقبلا: إنه مجهولُ الصبر.

♦ إذا احتمل الأصلُ حضوراً أصلياً، فلا وجود لأصل. لا يزال الماضي، رغم انصرامه، شيئا حدثَ دونَ أن يكونَ حاضراً، ذلك هو السحيقُ الذي يمنحهُ لنا النسيان قائلا: كلٌّ بداية استئنافٌ.

♦ لاشك أننا نضعفُ فكر هايدغر، حينما نؤولُ «الوجود – من أجل – الموت» بحثاً عن أصالة ما للموت. وهي رؤيةُ نزعةٍ إنسانية طموحة. فلفظُ «أصالة» لا يستجيبُ للفظ «Eigentlichkeit»، الذي يتجلى فيه بطءُ غموضِ كلمةِ eigen المتضمنة في «Erignis» حيث لا يمكنُ تأملُه كما يُتأملُّ لفظُ «وجود». وحتى لو تركنا تصورَ ريلكه عن «الموت الخاصّ» جانباً، فإن الممات يظل وفقَ هذا المنظور، غير منفصل عن «الشخصي»، متجاهلا ما له صلةٌ بـ«غير المعلومِ» في الموت، بحيث يلزم ألا نقول، إزاءه، «أنا» أموت، بل ماتَ، إذ يموتُ كآخرَ دوما.

♦ شلينغ: «الروح هي الإلهيُّ الحقيقيُّ في الإنسانِ، غيرُ المعلومِ... والروح هي غير الشخصي». أو لنقل: «حينما يتصلُ العقل البشري بالروح، بصفتها شيئاً لا كينونةَ له، أي حين يتصل بما لا يدركُ، يصبحُ الجنونُ جوهرَه العميقَ (في انفصاله عن الروح وعن الله). والإدراك هو الجنون المُحكَمُ. والذين لا جنون فيهم، هم ذوو إدراك فارغ وعقيم...» (ترجمة كورتين).

◆ إن كان «لا وعيُنا غيرَ قادر على تمثُّلِ فَنائنا الخاص» كما ادَّعى فرويد، فيعني ذلك أن المات يتعذر تمثيله؛ ليس لأن المات لا حاضر له وحسب، بل لأنه لا موقعَ له، حتى ولو كان في الزمن وفي زمنية الزمن. ولو تطلب الأمرُ تأملَ تأويلِ بونطاليس الذي يرى أن (اللاوعي) «يتجاهل السلبيَّ لأنه هو السلبيُّ عينُهُ الذي يتعارض مع الاحتمالِ المفعم بإيجابية الحياة»، فمن اللازم التذكيرُ بأن «السلبيَّ» يكون في بعض الأحيانِ فاعلاً، متحدثاً بالكلام ومتصلاً من ثم بـ«الوجود»، وقد يكون العملَ الذي لا يقومُ به التعطيلُ أحيانا أخرى؛ أي صبراً لا يدومُ وتدويناً ينمحي دوما بصفته إنتاجا للمعنى (من غير أن يفقد معناه)، ولا يطاقُ (فينا) إلا كما يطاقُ موت الغيرِ أو الموت الذي يظلُّ مختلفاً، ولا نتواصل معه رغم إحساسنا بالمسؤولية تجاهه دون أن نجربه. وليس لذلك، إذن، أي صلة بالعنف والعدوانية (في الموت). ولعل ما يحاكيه بالكتابة نفسها، بصفته شكلا غير قابل للتشكل، هو التفككُ والقطيعةُ والتشذيرُ المستمرُّ،« سيرورةً لا غاية لها سوى التحقق [أو بالأحرى عدم التحقق]، ويطبعها الميسمُ الغريزيُّ بفعل خاصية تكريرها» (بونطاليس). وسأضيف قائلا إن كل المظاهر الاجتماعية الراهنة لغريزة الموت (كالتهديد النووي) لا صلة لها بصعوبة تصورها، بقدر ما ترتبط بالمعنى الأول للنفي (الهيجيلي) الذي يروم الهدم من أجل البناء. لا قِبَلَ لنا بالموت الذي لا يزالُ يحيط بنا: بصفته عملَ التعطيل وعدمَ صلةٍ بماضٍ (أو بمستقبلٍ) دونما حاضر. وقد تفوق الفاجعة، على هذا النحو، إدراكَنا للموت أو الهاوية، لموتي في جميع الأحوال، لأنه لم يعد له مكان، إذ يتلاشى دون أن يموت (أو على العكس تماما).

◆ فانٍ، خالدٌ: هل لهذا القلب معنىً؟

◆ أفترض، وأنا أقرأ ما اقترحه رولان بارث ولم يَقلْه، أن الحبَّ - الهوى ليس سوى مواربة من أجل الموت لدى فرْتر. فبعد قراءة هذا العمل تقلص عدد العاشقين وارتفع عدد المنتحرين، وقد يلقِ غوته عبءَ الرغبة في الموتِ على فرْتر، بل عبء محاولته، إذ لم يكتب اتقاءً للموت، بل كتب بحركة موتٍ لم يعد في حوزته. « ولن يكون مآل ذلك إلا سيئا».

♦ إن الأنا المسؤولةَ عن الغيرِ، بصفتها أناً لا أنا لها، هي الهشاشةُ ذاتُها التي تصلُ في كليتها إلى حدِّ المساءلة، بصفتها متكلماً مسؤولاً، بدون هوية، عن من لا يستطيع إجابته، إذ لا يتعلق الأمرُ بإجابته بقدر ما يتعلق بالمجتمع الذي لا يُنتظر منه أيُّ جواب. الغيرُ لا يجيبُ.

♦ مازلت مقتنعاً بأن الشغفَ بالاشتقاق مرتبطٌ بنزعة طبيعية معينة، بقدر ارتباطه بالبحث عن سرٍّ أصليٍّ قد تضمرُه لغة أولى، حيثُ يخلِّفُ ضياعُه علاماتٍ تَتْرى من لغةٍ إلى أخرى، وتُتيحُ إمكانيةَ إعادة تشكيله. وهذا ما يبرزُ، بمجهود قليل، الحاجةَ إلى الكتابة، ويدعو إلى الاعتقاد بأن الإنسان يحافظ بالكتابة على سر شخصي، قد يكتشفه ببراءة في غفلة الآخرِ، بيدَ أن السرَّ متضمنٌ في علاقتهما اللانهائية التي يحجبها انحرافُ المعنى، بحكمِ تشبثِ أحدهما بلزومه وضرورته في هذه العلاقة، حتى في الموت.

ومما لا شك فيه أن فكرة الاعتباطية في اللسانيات قابلةٌ للنقد أيضاً، وذاتُ قيمةٍ تقشفيةٍ، تبعدنا عن الحلول السهلة. (وقد يفترض تصورُ اعتباطيةِ العلامةِ صورةً ضمنيةً أو خفيةً عن «عالم ما»).

♦ تعطِّلُ الفاجعةُ، بصفتها تجربةً غير معيشةٍ، الصلةَ بالعالم بإبقائها على حالها حضورا أو غيابا، دون أن تحررنا، مع ذلك، من الهاجس الذي تثقل به كاهلَنا: ذلك لأن العلاقةَ غير المتبادلة التي توجهنا إليها تجاهَ الآخر (الغير) ـ وهي مسألة مباشرة ولا نهائية ـ لا تحدثُ في الفضاء الفلكي الذي قد تخضعُ له الفاجعةُ، باستبدالها بتبايُنٍ جذري. ولا يعني ذلك أننا لا نعبأُ بمن يعانون من نظام جائر، بيدَ أن معاناتنا قد تظلُّ مبررةً ـ بمنأىً عن العدالة ـ لأننا مسؤولون عمن يؤذينا (الغير)، دون أن تكون حجةُ أذيَّته هي تَحَمُّلَنا الأذى، بل الحجة هي أن الصبرَ الذي يحملنا عليه، بما يفوقُ أيَّ إذعان، يقودنا ثانيةً نحو ماض لا حاضر له. فللكتابة، بلزومها وعدم تعديتها الزائف، صلةٌ بهذا الصبر الذي لن يقدر أيُّ مفعولٍ ـ أكانَ حياةً أم موتاً ـ على ملئه واحتوائه.

♦ وبطبيعة الحال يوضع السؤال السابق مرة أخرى: ألا نقسُو على الغيرِ ونجعلهُ قاسياً نوعاً ما، إنْ بلغَ هاجسُهُ حدَّ الاضطهادِ والموتِ في الحياة؟ ولكن ليس لي أن أرحبَ بالنسيان، وأن أُطيقَ ما قد يحدثُ لنا. فليس للأنا ما يكابده جراء استكانة الصبر، وقد فقد، إلى حد التلاشي، قدرةَ ذاتٍ لها حظوتُها، دون أن تتخلى عن مسؤوليتها. فما عادَ هناكَ من اسمٍ بعدُ، غير أن هذا الذي لا يحملُ اسماً ليس الغُفليةَ الفظَّةَ، كما عرَّفَها كيركغارد بقولِه («إن الغُفليةَ، بصفتها التعبيرَ الأمثلَ عن اللبس وغير المعلومِ وانعدام الضمير والمسؤولية، هي أحد المنابع العميقة للفساد المعاصر»)؛ ففي الجملة التباساتٌ كثيرةٌ، وكأنَّ الغُفليةَ مورست في العالم، مثل الغُفلية البيروقراطية.

♦ الكاتبُ، مُسَهَّدُ النهار.

♦ لاشك أن فعل الكتابة هو التخلي عن الاستعانة باليد أو عن التنادي بالأسماء الشخصية، وهو في الآن نفسه ليس تنازلا، بل إعلانا يرحب بالغياب ولا يعرفه - أو اتصالاً بما لا يمكن تذكرُه بالكلمات في غيابها، شاهداً على ما لا يتحقق، ولا يستجيب للفراغ القائمِ في الذات وحسب، بل للذاتِ من حيثُ هي فراغٌ، ولتلاشيها في موتٍ وشيكٍ، قد حدثَ بمنأىً عن أي مكان.

♦ الكتابة والخسران؛ ولكن الخسران من غير هبةٍ (هبةٍ بلا نظير) قد يكون خسراناً مُسَكِّناً يجلب الأمن. ولهذا لا يوجد أي خطاب عاشقٍ دون شك، عدا الخطاب عن الحب في غيابه، «تجربةٌ مَعيشةٌ» في الخسران والشيخوخة، أي في الموت.

♦ إن كان الموت واقعاً والواقعُ محالاً، فإننا نقترب من فكر استحالة الموت.

♦ علينا أن نحبَّ الفظَّ والحقودَ «أكثر من غيره»، كما يقول الحَبْرُ بِنْحَاس أحدُ مريدي بارل - شيمس، كي نعوض بحبنا نقصَ الحب الذي تسبب فيه، لأنه يثير «تمزقَ» قوى الحب التي يجب إصلاحها له. ولكن ما معنى الفظاظة والحقد؟ ليسا من سمات

الغير المُعْوزِ والمهجورِ والمُعدَمِ تحديداً. ويكون الحديث عن حقدٍ وكراهيةٍ، بقدر ما يصيب الشرُّ بهما بعض الغرباء، فتُقرُّ العدالةُ الرفضَ والمقاومةَ إثرَ ذلكَ، وصولاً إلى العنفِ الموجَّهِ لصدِّ العنف.

♦ وأودُّ أن أقنعَ بكلام واحدٍ، لا يزالُ خالصاً وحيوياً في غيابه، إن لم يكن بوسعي أن أجلبَ به لا نهائيَّ كلِّ اللغات برمته.

♦ «إن أدنى ملمحٍ لمعاداة السامية لدى جماعةٍ أو فردٍ، يثبتُ الطبيعةَ الرجعيةَ لهذه الجماعة أو ذاك الفرد» (لينين، ذكره غيلمان).

♦ ما نبتغيه جميعاً ،دون علمنا، هو الحفاظُ على الصمت أثناء الكتابة.

♦ جوب: «تحدثتُ مرة... ولن أكررَ؛/ مرتين... لن أضيف شيئا». ولربما هذا ما يعنيه تكرير الكتابة، وهي تكرر الأقصى الذي لا يُضاف إليه أي شيء.

♦ ماذا يقول نيتشه عن اليهود أحيانا؟ «يصدر مبدأ الحب عن هذه الطائفة اليهودية الصغرى: فهو روح مشبوبةٌ جداً، وجمرها كامنٌ في التواضع والفقر: ولم يكن ذلك يونانيا ولا هندوسيا ولا جرمانيا؛ فنشيدُ الإحسان الذي أَلَّفَه بُول لا علاقة له بالمسيحية، بل إن الساميَّ هو التدفق اليهودي للشعلة الأزلية..» - «لكل مجتمع ميلٌ إلى التقليل من شأن خصومه، إلى درجة التصوير الكاريكاتوري... فقد اختُزِلَ اليهوديُّ، في نظام القيم الأرستقراطية الرومانية القديمة، إلى الرسم الكاريكاتوري... ويصبح أفلاطون عندي رسما كاريكاتوريا» - «والمناهضُ للسامية والمبتذلُ والحقيرُ جداً هو من يخفي حسَدَه تُجاه الذكاء التجاري الذي يتمتع به اليهود بذريعة الأخلاق». إن نيتشه يفهم جيدا أن اليهود صاروا تُجاراً لكونهم مُنعوا من مزاولة أي نشاط آخر. وهذا مصدرُ الأُمنيةِ الغامضةِ التي تتنبأ لليهود بمستقبل جديد: «وصف اليهود بقدرة مؤهلاتهم الجديدة، علماً بأنهم مروا بظروف

جديدة في الحياة: وفضلاً عن توافق ذلك مع غريزتي الخاصة، فإنني لا أنخدعُ في هذا التوجه بمعارضة مسمومةٍ تسود الآن». وهذه إحدى الملاحظات العديدة المتشككة، خاصة عندما لم يعدْ يرى نيتشه في المسيحية سوى يهودية متحررة، أو عندما يستعير لغته من التقاليد المسيحية في زمنه، دون أن يتأملَ ذلك جيداً. ولكنه ينكر بشدة معاداة الساميةِ، حالما تصيرُ نظاماً وحركة منظمةً. فمن ذا الذي لا يدري؟ (أن فكر نيشته خطير حقا. فهو يعلمنا أولا ما يلي: لا راحة إذا كنا نفكر).

♦ نيتشه: «نجدُ في «العهد القديم» العبري، بصفته كتاب العدالة الإلهية، أناساً وأحداثاً وعباراتٍ ذاتَ أسلوب راقٍ، لا يُجاريه الأدبُ اليونانيُّ ولا الأدب الهندوسيُّ. تغشانا الخشيةُ والاحترامُ أمام الآثار العظيمة التي خلفها الإنسان قديماً، ونستسلم لتأملات حزينة في قضية آسيا القديمة وشبه جزيرتها الصغيرة المتقدمة، وأوروبا التي تدعي أنها تمثل أمامها «تطورات الإنسان...» - «إنَّ أكبر تهور وأكبرَ «خطيئة ضد الروح» ارتكبها الأدب المعاصر في حق الوعي، إلحاقُ هذا العهد الجديد ذي الذوق السمج من جميع نواحيه بالعهد القديم، كي يصيرا كتاباً واحداً هو الإنجيلُ الكتابُ المقدسُ». فما الذي يقصده نيتشه هنا؟ إنه يتكلم عن الأسلوب والذوق والأدب، ولكنه يغالي في المعاني التي تحملها مثل هذه الكلمات. وأسجل أن نصيبَ الحضارة اليونانية من نقده لم يكن أقل حظاً من الحضارة المسيحية. ومن الحسناتِ التي تدينُ بها أوربا للمسيحية، أنها استطاعت صون احترام الإنجيل، ولو بمنع ترتيله مباشرة: «وتمثلُ الصيغةُ التي حافظ بها الإنجيلُ على احترامه، إلى يومنا هذا، أفضلَ مثال للانضباط وتهذيب الأخلاق: فمن اللازم حمايةُ بعض الكتب النفيسة ذاتِ المغزى الرفيع (وأشدّد هنا) من استبداد سلطة خارجية، لضمان ديمومةِ آلاف السنين، بصفتها ضرورةً لاستنفاد معنى هذه الكتب وفهمه بدقة متناهية». فما قيل هنا يُقوِّمُ أحكامنا عن نيتشه، دون أن تكون لنا صلةٌ باليهودية حقاً. ونجدُ في كتاب آخرَ بمصطلحات ذات صلةٍ أنَّ : «العهدَ القديمَ شيءٌ مختلف تماماً: ننحني إجلالا أمام العهد القديم! أجد فيه رجالا عظماء ومشهدا بطوليا وشيئاً نادرا في العالم، سذاجةَ قلب قويٍّ لا تضاهى؛ وأجد شعباً كذلك ».

♦ ما كان باحثاً عن المكان ولا عن الصيغة.

♦ «لا ينفجر غيرُ كتاب». كتابٌ: من بين كتب أخرى، أو كتاب يحيل إلى السفر* الفريد، الأخير والأساس، أو هو الكتابُ المعرَّفُ الذي يعدُّ كتاباً وحسبُ، لا أهمية له أو لنقل يفوق الأهم. «انفجارٌ»، كتابٌ؛ يعني ذلك أن الكتابَ ليس التجميعَ المُضنيَ لتحصيلِ كليةٍ في نهاية المطاف، بل هو التشظي المدوِّي الصامتُ الذي يمثلُ وجودَه، وبدونه ينعدم إنتاجه (وتحققه)، غير أنه حين ينتمي إلى الوجود المتشظي، وهو متجاوَزٌ بشكل عنيف وموضوعٌ خارج الوجود، يُعيِّنُ الرفضَ الجليَّ للمعقولِ، ليتخذهُ عُنْفَهُ الإقصائيَّ الخاصَّ به: أي الخارج بمآله المتشظي.

فالدعوة التي يجب الاستجابة لها هي موتُ كتابٍ في سائر الكتب: ولا تكون الاستجابة اكتفاءً بالنظر في ظروف مرحلة معينة، وفي أزمة مستجدة، وفي اضطراب يوشك أن يحدث، حتى ولو تطلبت منا الأشياء، صغيرها وعظيمها، كل شيء (كما قال هودرلين، وهو يستعد ليرمي ريشته تحت المنضدة لكي يكون كله للثورة). ومع ذلك فهو جوابٌ متعلقٌ بالزمن، بزمن آخر، بصيغة أخرى للزمنية التي تمنعنا من أن نكون معاصرين كما يحلو لنا بهدوء. ولكنه جواب صامت بالضرورة، لا قرينة له، ولا يزال محصورا، ولا خاصية له ولا اكتفاء: إنه مُضمَرٌ وعاجزٌ أن يكونَ شيئا آخر غير صدى كلام الانفجار. ومن الجدير الاستشهادُ ببعض الكلمات المنعشة لشاعر جميم، رغم أنها لم تُنشر بعد: «أنصتوا وأصغوا: بدأت الكتب المحبوبةُ والكتب الأساسُ تُحشرجُ رغم هجرانها». (رونيه شار)

♦ (مشهدٌ بدائيٌّ؟) تكمن سمة النرجسية، بمعناها المبتذل أو بمعناها اللطيف، في سهولة إيصال أثرها للجميع في أي مكان، كما هو الأمر مع حب الذات لدى لاروشفوكو؛ إذ يكفي أن نمنحهُ شكلاً وصفياً: ما الذي لا يكون نرجسيا؟ كل

* استعمل بلانشو كلمة Liber، ويقصد بها الكتاب المقدس في الوعي السائد. وقد ذكر في كتابه«*Le Livre à venir*» صيغة ecce Liber التي تعني الكتاب «دون سواه» نسبة إلى كتاب نيتشه «هذا هو الإنسان». كما تفيد «ecce» المرئيَّ، إشارة إلى الألواح الموسوية، ليميزه عن qood dixit Liber الذي يعني الكتاب المروي، بهدف الوقوف على غياب الكتاب المكتوب.

أوضاع الوجود واللاوجود. فهو أثرٌ لا يكف عن أن يكون فاعلا بشكل سلبي، حتى عندما يتخلى عن نفسه إلى أن يغدوَ نفياً بنصيبٍ من اللغز الذي يُعتمه: ويتمثلُ لنا الزهدُ والانسحابُ المطلقُ، إلى درجة الفراغ، شكلينِ من أشكال النرجسية وصيغةً ضعيفةً، كي تضطلِعَ ذاتٌ مُحبَطةٌ أو غير واثقة من هويتها، بإثبات نفسها عبر إلغائها. إنه اعتراض مقبول. فنحن نعثر هنا على الشُّدورِ الغربيِّ الذي يُرجعُ كلَّ القيمِ إلى الهُوَ هو لاسيما إذا كان تشكلُّه سيئاً وزائلاً ومفقوداً ومدرَكاً في الآن ذاته، أي موضوعاً مفضلاً لدى بعض الحركات الجدلية.

يُبينُ علماء الميثولوجيا أن الصيغة التي تَعرِضُ أوفيد شاعراً فذاً متحضراً، تعدِّلُ الأسطورةَ لتطورَها قصد تيسير تداولها، تابعةً في تصورها عن النرجسية كلَّ الحركات السردية، كما لو أن هذه الحركات تمتلكُ معرفةَ التحليل النفسي. ولكن سمة الأسطورة التي ينساها أوفيد هي عدم تعرف نرسيس على نفسه في الصورة المتذبذبة التي عكستها له المياه، حينما انحنى على النبع. ليس هو إذن، وقد يكون «أناهُ» معدوما، حتى في عدم معرفته، سواء أحبَّ أم رغِبَ. وعدم تعرفه على نفسه راجع إلى أن ما يراه صورةٌ، وأن شَبهَ الصورة لا يحيلُ إلى أحد، وأنه لا يشبه أي شيء، ولكنه يقع في «حبها» لأن الصورةَ - أيَّ صورةٍ - جذابةٌ، وذلك هو إغراءُ الفراغ نفسِه وإغراءُ الموت بمَكرِه. وبما أن أي أسطورة تنزع نحو الخرافة، فقد يكون تعليمُ الأسطورة، ذاتِ المنحى التربوي، هو تجنبَ الثقة في سحر الصور التي لا تخدعنا وحسب (وهذا مصدر الشروح الأفلوطينية المبسطة)، بل تجعل أيَّ حُبٍّ حباً أخرقاً؛ إذ يلزم مسافةٌ كي تنشأَ الرغبةُ من عدم تلبية الحاجة فوراً - وهذا ما ترجمه أوفيد جيداً في إضافاته البارعة، بوضع ما يلي على لسان نرسيس (كما لو كان بوسعه أن يتكلمَ ويتحاورَ ويناجيَ نفسه): «لقد جعلني التملكُ لا أملك شيئا».

الأسطوري في هذه الأسطورة: يكاد الموتُ يحضرُ فيها دون أن يتسمى بالماء والنبع ولعبة الزهور التي توقِّعُها نشوةٌ صافيةٌ، لا تنفتح على المخيف النابع من تحت الأرض دونَ قرار، ولكنها تستجليه بشكل مريع (بجنون) في وهم الاقتراب الوشيك من السطح. هل مات نرسيس؟ إنه على شفا الموت؛ يذوبُ، وقد أضحى صورة، في

الفنَاءِ الجامد للمتخيل الذي يتفسَّخُ فيه دون أن يعرف، فاقداً حياةً لا يملكها؛ ذلك لأن نرسيس، وفق ما يمكن استخلاصُه من الشراح القدماءِ المتأهبين لعقلنة الأشياء، لم يَشرعْ في عيش الحياة قطُّ، ولا يسمح لأي أحد أن يلمسَه بصفته طفلا - إلها (فقصة نرسيس هي قصة آلهة وأنصاف آلهة كما نعلم)، ولا يتكلمُ ولا يعلم عن نفسه شيئا، لأنَّ الأمر الذي تلقاه يفرض عليه أن يظل منصرفاً عن ذاته - ليظلَّ، بقربه من الطفل الرائعِ، ميتاً على الدوامِ ومنذوراً مع ذلك للمماتِ الهشِّ الذي حدَّثنا عنه لوكلير.

نعم أسطورةٌ هشةٌ وأسطورةُ الهشاشةِ، وبينهما نتمكنُ، ونحنُ نرتجف من وعيٍ لم يتشكل بعدُ ومن لا وعيٍ يكشف عن نفسه ويصنع المبهرَ من المرئيِّ، من معرفة إحدى صيغ المتخيلِ التي يتعرضُ بوساطتها الإنسانُ - وهل هو كذلك فعلا؟ - لخطر التخلص من نفسه من خلال صورته، إن تمكنَ من تحقيق ذاته وَفقَها، بانفتاحه على وهم شبَهٍ قد يكون جميلا وقد يكون مميتاً، جراءَ موتٍ مُراوغ قائم بكليته في تكرير جهلٍ أخرسَ. لاشك أن الأسطورة لا تقول شيئا أكثر وضوحاً. فالأساطير اليونانية لا تقول شيئا على العموم، فهي مُغريةٌ بمعرفةٍ تختفي وراء التنبؤ، وتلجأُ إلى لعبة التخمين اللانهائي. فما ندعوه معنى أو علامة هو غريب بالنسبة إليهم: إنهم يومئونَ ولا يعنونَ وواضحون بإظهارهم وإخفائهم، وهم يقولون السر الشفّاف، سرَّ الشفافية. وإذ يبدو أيُّ شرحٍ ثقيلاً ومُطنباً، خاصةً إذا صيغَ وفق النموذج السردي، تنمو القصة العجيبةُ بذكاءٍ وفقَ فصولٍ شارحةٍ تتضمن بدورها وضوحا عابراً. قد يكونُ إقحامُ أوفيد لمصيرِ الحورية إيكو، في حكاية نرسيس، حافزاً للبحث عن درس لغويٍّ نضيفه إلى رصيدنا بعد ذلك. ولكنه يظلُّ مفيداً: وبما أن الروايةَ تقولُ إنَّ إيكو تحبُّهُ دونَ أن يراها، فإنَّ نرسيس يُدعى إلى اللقاءِ، وإلى نوعٍ من عدم الحوار، عن طريق صوتٍ لا جسد له ولا قدرَ له سوى تكرير الكلمةِ الأخيرة - دون غيرها - كأنما يتواصلُ بلغةٍ ليست سوى الجناس المحاكاتي المُقفّى لما يشبه الكلام، بمنأىً عن اللغة التي يجب أن يعود إليها الآخر. لا يعد نرسيس وحيدا بسبب مثوله الشديد لذاته، بل لأنه يفتقرُ، جراء أمر (لن ترى)، إلى هذا الحضور المنعكس - الذات نفسها - الذي قد يَستجدُّ من خلاله صلةً حيويةً بحياة أخرى؛ ويُعدُّ نرسيس صامتاً، ليس له من

الكلام غير الإنصات المتكرر لصوتٍ يقول له الشيءَ نفسَه، ولا يستطيعُ أن ينسبه لنفسه، بنرجسيةٍ تتجلى تحديداً في عدم حبِّ نرسيس لهذا الصوت، مادام لا يمنحه شيئاً غيرَهُ ليحبَّه. هذا مصيرُ الطفل الذي نظنُّ أنه يكرر الكلمات الأخيرة، فيما هو ينتمي إلى الجلبة الخافتة الصادرة عن الانتشاء لا عن اللغة؛ وهذا مصيرُ العاشقين الذين يتأثرون بالكلمات ويتصلون بها، فيكون بوسعهم أن يتكرروا ويندهشوا من الأكثر ابتذالاً، لأن لسانَهم لسانٌ وليس لغةً، ولأنهم يرونَ أنفسهم في بعضهم البعض بازديادٍ يعبر من السراب إلى الإعجاب.

ما يلفت النظر في هذه الأسطورة المتأخرة، تكريرُها لتحريم النظر مرة أخرى، بصفته أحد ثوابتِ الثقافة اليونانية، الذي يظل مع ذلك مجالاً للمرئيِّ وللحضورِ الإلهيِّ بتجلياته ومظاهره المتعددة. فهناك دائماً ما يحرِّمُ النظرُ إليه، دون أن تكونَ الحجَّةُ في ذلك ضرورةَ عدم رؤية كل شيء، بل لأن الرؤيةَ، علماً بأن الآلهةَ مرئيةٌ أساساً، وهي المرئيُّ، هي التي تُعرضنا لخطر المقدس كلما كفَّت النظرةُ، بكبريائها المفاجئ في التحديق والامتلاك، عن النظر بصيغة التحفظ والانسحاب. وبدل تحسيسِ تيرسياس، الذي يقوم كثيراً بدور العرّاف، وبدل اللَّعبِ بعبارتي النبوءة كما لو كانتا معكوستين بشكل متعمد: «اعرف نفسك بنفسك» و«سيحيا إذا لم يعرف نفسه»، يلزم النظر بالأحرى إلى أن نرسيس يرى الجانب الإلهي في الصورة التي لم يتعرف عليها، أي جانب الأزلية غير الحي (لأن الصورة لا تقبل الارتشاء) الذي يصبحُ من نصيبه دون علمه، ودون حق في النظر إليه جراء رغبة مبتذلة، بحيث يمكن القول إنه يموت (إن مات) لكونه خالداً خلوداً ظاهرياً، يشهد عليه التحولُ إلى زهرة جنائزية أو زهرة بلاغية.

♦ الحاجة إلى فكرٍ يفضي إلى المتعددِ ويسعى إلى الانفلات من تفاقم الواحد: «لا يجب إنشاءُ المتعددِ بإضافة بُعدٍ أعلى، بل بأبسط مستوى من الأبعاد التي نتوافر عليها، وهو n-1؛ فالواحد جزءٌ من المتعدد بدوام اطِّراحِهِ منه» (دولوز - غواتاري). والخلاصة أن الواحد لم يعد واحداً، بل أضحى نصيبَ الطَّرحِ الذي

ينبني به المتعددُ وهو يتعددُ، دون أن تندرج الوحدة فيه، رغم ذلك، بصفتها نقصانا؛ وهذا هو الجانب الأصعب، أفلا يتعلق الأمر إذن بنموذج معياريٍّ، ترعاه معرفةٌ خاصةٌ تتقادمُ؟

إن المتعددَ ملتبسٌ، ومع ذلك يسهلُ تحديدُ التباسه، نظرا لوجود المتعدد والمتنوع والمتغير أو المختلفِ، بصفتها كياناتٍ توحدها كليةٌ جامعةٌ، تتشكلُ بالخطوات الحثيثة للعقل الجدلي أو العملي، وكذا بالدعوة إلى التساكن الصوفي، لتحفظها بتحريفها، من حيث هي وسائل أو لحظات وسيطة، أو برميها في نار الاصطلام أو نار الاشتباهِ على الطريقة الصوفية. ولكنه إذ غَدَا متعدداً، بالأشياء المتنوعة أو المنفصلة التي لم تُسعفْهُ، إلا بصفتها وسائطَ أو أشكالاً حسيةً أو إنابةً، نظراً لتأثير سحر الواحد عليها، فإنما يقترب من الذي لا يستطيع أن يكون قريباً على نحو مغاير: إنه توقُّعُ ومنبعُ استكمال الإنجازِ أو التحايلِ عليه في الكون. وما كان للمتعدد والمتفرق والمختلف أن يكونوا غير انتقالٍ من الواحد ذاتاً (حتى وإن كانت ذاتاً متصدعةً ومزدوجةً وراغبةً بشكل مبتذل) إلى الواحد الكوني أو السامي: أي انعكاساتٍ للحضورِ الذي يكرس نفسه للسيادة العليا، رغم أنه لا يحمل اسماً. إنه مزج جريءٌ بين جدليةٍ معينة وصعودٍ (صوفيٍّ) عبر أمل الخلاص. ولا ينبغي ازدراء مثل هذه الخطوات، لأن التوجهَ السائدَ في الأخلاق والمعرفة (إلى اليوم أو بالأمس) يراهن عليها بشكل كبير.

والحاصل أن قانونَ الواحد وأولويتَه المبجلَةَ، المتعنِّتَةَ - المستعصيةَ، يقصيان المتعدد بصفته متعدداً، باقتياد الآخر، ولو بالتحايل، نحوَ الشيء عينه، وباستبدال المختلف بالاختلافِ الذي يُعرضانِ عنه، مادام تنظيم الكلام قوياً وضرورياً باستجابته لنظام كونٍ يمكنُ الإقامةُ فيه (حيث وُعدنا بمشاركة الجميع في الحضور الممكن - المتعذر إدراكُهُ). ولكنَّ السيادة المهيبة أو البسيطة التي يمتلكها الهُوَ هو الواحدُ (مهما تكن قريبة أو مأمولة) وهي تهيمنُ على كل شيء وتسهرُ على أي كائن ووجودٍ وتُدخلُ في فَلَكِها الظاهرَ والجوهرَ، وما قيل وما يجب أنْ يُقالَ من صيغٍ وأخيلةٍ وأسئلةٍ وأجوبةٍ واحتمالاتِ الصوابِ والخطإ والإثباتاتِ والنفيِ والصورِ والرموزِ وعباراتِ الحياة أو الموتِ، تُبيِّنُ تحديداً أن الحاجة إلى الآخرِ (المتعدد، المعدم، المتبدد) التي لا موجب لها، لا تتجلى شيئاً

بعيدَ المنال إلا خارجَ سيادة الواحد والكل والكون وما وراء الكون، حينما يتحقق كل شيء، ويأتي الموت أخيرا في صورة حياة سعيدة، ليتأكد للفكر السعيد المنخدع باكتماله (تأكيدا يشبه الفراغ) هاجسُ الغيرِ الساهرِ الذي لا ينقطع (في اللاحضور)، ومع ذلك لا يعرفُ عنه شيئا سوى أنه هاجسٌ يخصُّه بصفته فاجعةً ليليةً، كي يدعوَهُ إلى ديمومةٍ مشتتةٍ، قد تكونُ مسوداتِ كتابةٍ أو ثورتَه المعلنةَ في جميع الأحوال.

♦ يكمن إغراء البسيطِ في كونه هبةَ الواحد التي لم تمنح قط: المجموعَ الذي لا نعرفه إلاَّ منشوراً، حيث يحجبُ قبضُهُ الغِنى اللانهائيَّ الذي ينعدمُ في عبارة «مرة واحدة». وهو ما يتيح لنا القول: إن البسيطَ غيرُ بسيطٍ، دون أن تقودنا هذه الصيغةُ إلى شيء آخر غيرِ صونِ مناعةِ الواحد وعُدولِه عن الوجود وتعاليه البهيِّ. ويظلُّ المركَّبُ هو التشابكَ المتراتبَ الذي يمنح نفسَه للتحليل كي يتفكك فيه، مع حفاظه على تماسك وجوده. ويمكنُ اختزالُ المتعدد بسهولةٍ، حالما ينبني بالعدد إلى أن يبلغَ درجةَ الزيادة: وهو أمر قائم ما بقيتِ الوحدةُ عاملَه التكوينيَّ بمشاركة الواحد الثابت. ولكن المتعددَ يحيلنا، بصفته متعددا، إلى بنية كاف التشبيه Als-Struktur. وبهذا يتمُّ تخليصُ التعددِ من الوحدة التي تظلُّ، من حيث هي علاقةٌ مع الآخر، منسحبةً عبر الآخر الذي لا يتَّحدُ: أو لنقلْ إنَّ ما يتبقى ليُكتَبَ؛ أي ذاكَ الذي لا يزالُ يتقدَّمُ أيَّ شُروعٍ في الكتابة والكلام، بتخريبه على نمط الفاجعة، هو اختلافٌ يشذُّ عن المختلف وشذريٌّ بلا شذرات. (ومع ذلك فإن بنية التشبيه - المتعددِ بصفته متعدداً كما هو أو بذاته - تسعى إلى تشييدِ هويةِ اللامتطابقِ ووحدةِ اللاَّواحِدِ، بتعطيل عدم الترابط وتثبيته في شكل معين؛ فيُرجأُ فكرُ المتعددِ من جديدٍ، في ضوءِ عدم استمرار الاختلاف الذي لا يعرضُ نفسه للتأمل).

♦ «السيادةُ لا شيء». لا تدرجُ كلمةُ لاشيء في خرابها السيادةَ فقط، لأن الخراب السيِّدَ قد يكونُ وسيلةً تُثبتُ بها السيادةُ نفسها عبرَ الإعلاء من شأن اللّا شيء. وقد تتجلى السيادةُ، وفقَ مخطط النفي الذي يظلُّ متربصاً بها، على هيأةِ ما يسعى حقاً إلى إلغائها. وقد يكون اللاشيءُ غيرَ عاملٍ هنا، فلا يُخفي، في صيغته المغاليةِ الحاسمة، غيرَ ما يحتجبُ بسببِ بقائه غفلاً، أي المحايدَ الذي يظلُّ محايداً، ولا يؤولُ إليه، بشكل

مسبقٍ، أيُّ شيء يتصف بالسيادة: سواء أكانَ في صيغة نفيٍ للواحد، أم بنبرِ الآخر نبرَ نفيٍ لا يَنفي ولا يُثبت، ويتيحُ للآخر أن يَسمَ نفسَه، عبرَ الاستنزاف اللانهائي للتكرير، ويتميَّزَ ويتراءى كمنْ لا صلة له بما يتعيَّنُ في الحضور، ولا بما يتغيَّبُ عنه.

♦ «كَلَّا، مازلتَ

تستيقظُ بصرخةٍ

على مستحيلٍ ينشرُ جناحَه

من مكان، لم يكن إلا حلماً». (إيف بنفوا)

♦ تتمنى جملةٌ معزولةٌ، حِكميةٌ وغيرُ شذرية، أن يكون لها صيتُ كلامِ نبوءةٍ، ودلالةٌ مكتفيةٌ وتامةٌ بذاتها. وإذا أفردنا جملةَ فيتغنشتاين التي أستشهدُ بها على سبيل التذكر (والتذكر مميِّز): «قد تكون الفلسفة صراعاً ضد نشوة (افتتان) العقل بوسائل اللغة» فسنجدها لافتةً بشكل بدهي: ومن اللازم نشدانُ عقلٍ «خالصٍ» نَصونُه من فتنة لغة معينة ـ لغةٍ «أدبية» دون شك، بل و«فلسفيةٍ» أيضاً. ولكن كيف يُدار الصراع؟ بوسائلِ اللغة مرة أخرى، إذ بمجرد التخلي عن حُلمِ رسالة Tractatus، تصبح القضيةُ مسألةَ صراع اللغة ضد ذاتها: وهو ما قد يستدعي ضروراتِ الجدل، ما لم يستجدَّ البحث عن لغة واضحة أو حقيقية، ذاتِ منطقٍ بسيط وصامت وقادرٍ، بصفته منطقاً مثالياً، على اتخاذ القرار، بمجرد أن يُتَّهمَ بكونه يُضمرُ عنفاً خفياً، وبكونه سيدَ الحكم وسلطةَ المعرفة أو السلطةَ التي تختزل اللغة، لكي لا تكون سوى جهةٍ محايدةٍ، تُتيحُ للقول الحقيقيِّ أن يُتداولَ دون تحريف. كأنما يتحدثُ العقلُ دون أن يتكلم، وهو ما يمكن إثباته عند الاقتضاء، ولكن بمعنى غير صارم في معقوليته، حيث تتوقف معه كل التناقضات فوراً. وعلى الرغم من حدسنا بحضورِ المحايدِ في لانهائيِّ اللغةِ، فإنه لا يكتسي خاصيةَ منح الحياد إلا للانهائيِّ دونَ اللغة، نظراً لكونه غيرَ مدرك، وحالما يُدرك فهو مستعد، من حيث هو سؤال منفي، للذهاب نحو الواحد أو نحو الآخر الذي يحتفظ به بحركة انسحابٍ متكررة: لها صلةٌ بلانهائيِّ اللغة الذي لا تستطيعُ أيُّ كليةٍ أن

تحيطَ به، كما لا يكونُ تحققهُ، إن ثبُتَ، إلا بمنأىً عن الإثبات وعن النفي اللذين تمكنُنا معرفتُهما واستعمالُهما من الوقوف عليه. ولهذا يلزمُ ألا نتحدثَ عن اللغة دون الانتباه إلى أننا محصورون في معرفة محدودة، بل أن نتحدث انطيلاقاً من اللغة التي ليست نقطةَ الانطلاقِ على وجه التحديد، إلا بصفتها حاجةً تلزَمها، رغم أنها تدقُّ عن الوصف.

والخلاصة أن جملةَ فيتغنشتاين لا تمحي حينَ تصرِّحُ ـ على حد تعبير أحدهم ـ بأن جرأة الفكر الكبرى هي جرأة الرزانة وعدم الانسياق وراء الشجيِّ وسحر العمق وفتنة الجوهري إلى حد السُّكر ـ وهذا أمر بالغ الأهمية، بشرط الإبقاء على الآخر الخَطِر: أي تحدِّي صرامة النظام، حيث تصيرُ الفلسفةُ أيضاً صراعَ العقل ضد المعقول.

♦ «زرقةُ السماء» أفضلُ ما يعبر عن فراغ السماء: هي الفاجعةُ بصفتها انسحاباً خارج المأوى الفلكيِّ، ورفضاً لطبيعةٍ مقدسة.

♦ واثق في اللغة باعتبارها تحدياً مثيراً، أُوكلَ إلينا مثلما أُوكِلْنا إليه.

♦ كتمانُ السرِّ هو إفشاؤه كأنه ليسَ سراً، ولذلك لا يُقال.

♦ إن الجملة المعزولة الحكمية جملة مثيرة، لأنها تُثبتُ بشكل قاطع، كأنما انقطعَ الحديثُ حولها أو بعيداً عنها. والجملة الإشاريةُ معزولةٌ أيضاً، تجعلُ من الغموض قيمةً حينَ تقولُ ولا تقولُ، ماحيةً ما قالته في الوقت نفسه. «لنفترض أنني لم أقل شيئا»؛ تبدو الجملة الأولى معيارية، أما الثانيةُ فتظنُّ أنها في مأمن من وهم الحقيقة، لكنها تُحمَلُ على الوهم ولو كان حقيقةً، وتظنُ أن ما كُتب يمكن أن يُستبقى. إن الحاجةَ إلى الشذري هو التعرض لهذين الخطرَيْن: فالإيجاز لا يلبيها؛ وسواء أكان الإيجاز على هامش خطابٍ، يُفترض أنه تامٌّ، أم كانَ خلفَهُ، فإنه يكررها بنُتَفٍ، ولا يعلم إن كانت تقدمُ ضماناً جديداً لما تستخلصه من سراب العودة. فلننصت إلى هذا التحذير: «ما يجبُ أن نخشاهُ، كما نخشى الإضمارَ، هو أن تُدعِّمَ الشذرةُ الآتيةُ «لا أقول شيئا تقريباً، وأسحبه فوراً» تحكُّمَ الخطابِ المستخلص بأكمله، مختبرةً كلَّ استمرارٍ وكلَّ إضافة محتملةٍ بشكلٍ مسبق» (Jacques derrida).

♦ السؤالُ المكرور: «هل يختزل المتعددُ في اثنين؟». جوابٌ: من يقول باثنين لا يقوم إلا بتكرير الواحد (أو الوحدة الثنائية)، ما لم يكن اللفظُ الثاني، بصفته الآخر، هو المتعددَ الذي لا حدّ له، أو ما لم يُحافظْ عليه تكريرُ الواحد إلا ليُبدِّدَه (ربما تبديداً خيالياً). فلا وجودَ لخطابين إذن: هناك الخطابُ، وقد يوجد الخـ/ طابُ الذي «لا نعرف» عنه أي شيء، سوى أنه متمنِّعٌ عن النسقِ والنظامِ والممكنِ، وعن ممكن الكلام أيضاً، وأن الكتابة قد تستعمله بعدما تم تجاوزُ الكلِّيةِ.

♦ إنَّ الماءَ الذي رأى فيه نرسيس ما لا يجب أن يراهُ، ليسَ المرآةَ القادرةَ على تقديم صورة متميزة ومحددة. فما يراه هو اللامرئيُّ في المرئي، واللامتشكل في الشكل، والمجهولُ المتقلِّبُ لتمثيلٍ لا حضور له، والتمثيلُ الذي لا يحيلُ إلى نموذج بعينه: ذلك هو الغُفلُ الذي يستطيعُ اسمُه المفقودُ، دون سواه، أن يُبقيَهُ بعيداً. إنه الجنون والموت (ولكنه الجنونُ والموتُ بالنسبة إلينا نحن الذين نُسمي نرسيس ونقرُّهُ كأنه هوَ عينه مزدوجاً، أي دون علمه، بإخفاء الآخر في الذات عينها، والموتِ في الحيِّ: وقد يكون هذا جوهرَ السرِّ - وأحدَ انشطاراته العديدة -، وما يمنحه أناً منقسماً بلا ضمير المتكلم (أنا)، مع حرمانه من أي صلة بالغير). لقد أتاح جَريانُ النبع رؤيةَ شيءٍ ما بوضوح؛ رؤيةَ صورةٍ جذابةٍ لشخصٍ ما، حالَ تشويشُها الصافي دون ثباتِ مرئيٍّ خالصٍ (يمكن تملُّكه)، وأدخلَ الكلَّ - من دُعِيَ إلى النظر بما يعتقدُ رؤيتَه - في التباس الرغبة والخوف (وهي كلمات تخفي المستورَ، أي تخفي إحدى ميتاته العديدة). وإذا كان لاكو لابارط يذكرنا، في تأملاته النيرة، بما كان على شليغل أن يقوله: «كل الشعراء نرجسيون»، فلا ينبغي أن نقنع بالعثور على سمةِ الرومانسية التي ترى الإبداعَ - الشعرَ - ذاتيةً مطلقةً، والشاعرَ ذاتاً حيةً في القصيدة التي تعكسه، وشاعراً بتحويل حياته عن طريق شَعْرَنَتِها وتجسيدِ ذاتيته الخالصةِ فيها، بل ينبغي أن نفهمه بشكل آخر: فهو لا يتعرف على نفسه في القصيدة التي ينكتب فيها، وذلك راجع إلى أنه لا يعي ذاته فيها، وهو مبعدٌ عن هذا الأمل البسيط النابع من نزعة إنسانية، تدفعهُ ،كاتباً أو «مبدعاً»، إلى تحويلِ نصيبِ التجربة الغامضة التي قد يكابدها إلى وعي كبير: بل يجبُ عليه، وهو مبعدٌ ومقصيٌّ من ما يُكتَبُ، دون أن يكونَ حاضراً فيه ولوّ عبرَ لا حضورِ موتِهِ ذاتِه، أن يتخلى عن أي صلة ذاتيةٍ (حيا أو ميتا) بكل ما ينتمي إلى الآخر من الآن فصاعداً، وإلا سيبقى دونما انتهاء. الشاعر هو نرسيس حَالَما يكون

نرسيسُ معادياً لنرسيس: أي ذاك الذي يترك أثر ما لم يحدثْ، وهو منصرف عن ذاته، حاملا ومتحملا عبء العودة، وميتا جراءَ عدم تعرفه على نفسه.

♦ يجب حفظ بعض العبارات التي كتبها أوفيد* عن نرسيس: «أوْدَتْ به عيناه» (إذ رأى نفسه في الله - وهو ما يذكرنا بعبارة: من يرى الله يموت) «أنت شقي لأنك لم تكن الآخر، لأنك كنتَ غيرَه». لم هو شقي؟ الشقاءُ يحيلُ إلى غياب البنوّة والخصوبة، إلى اليتيم العقيم الذي يمثلُ صورة التقلُّب المنعزل. أن يكونَ آخرَ دون سواهُ. وهذا ما يفسح المجالَ أمامَ التحليلات الجدلية، أو يحافظُ عكس ذلكَ على صرامة ثابتةٍ، لا يُستثنى الشعرُ منها.

♦ لا فرقَ بين أن تعيش دون أن تكون حيّا، أو تموتَ بدون موت: يقودنا فعل الكتابة نحوَ هذه الافتراضات الملغزة.

♦ واللغة هي التي قد تغدو «غَوْرِيَّةً»، لا في كليتها المتجاوزة والمتمنعة عن التنظير وحسب، بل بتضمنها لجيوبٍ وأماكنَ كهفيةٍ، تصير فيها الكلمات أشياء، ويصير الباطنُ ظاهراً بهذا المعنى الملغزِ، الذي يقتضي الحلَّ لإبقاء السرِّ سراً. لم تَعُد الشفرةُ تفي بالغرض. والترجمةُ لا نهائيةٌ. ومع ذلك يلزمنا العثور على كلمة السرِّ التي تَفتحُ ولا تَفتحُ. هناك شيءٌ ينجو ويحررُ الخسرانَ رافضاً هبتَه. لا يُنَجِّي ضميرُ المتكلم «أنا» باطناً إلا بجعله ظاهراً في «الأنا» دوني (ديريدا). هذه جملة ذات أوجه عديدة. ولكن عندما يتملك «الأنا» - بصفته آخَرَ المتكلِّم - بعض الكلمات - الأشياء، ليودع فيها سرّاً ويستمتع به دونها متعة، خشيةً وأملاً في أن يُفشى هذا السرُّ (أنْ يشاطرَهُ شخصٌ آخرُ في الافتقار إلى نصيب معيّن)، فإن عملنا يجب أن ينصبَّ على لغةٍ متحجرة، يتعذر نقله بها، لما قد تتضمنه من الأشياء التي لا تُنقلُ. وقد يكون هذا هو ما تسعى إليه «لغة الرغبة» بدوافعها المحاكاتية والاعتباطية، التي تمنح نفسها لحل مغالقها،

* بوبليوس أوفيدوس ناسو (43 ق.م. 18- م.)، شاعر لاتيني، لازم هوراس وبروبرس، وتمكن من إعادة كتابة الملحمة الإنسانية في أهم قصيدة له «التحولات»؛ وفيها يعرض لأسطورة نرسيس. الكتاب الثالث.

كأنها المطلقُ الذي لا تُفكُّ طلاسمُه. لا شك أن رغبة الكتابة التي تستثيرُها الكتابةُ وتحملُها، لا تبقى رغبةً في العموم، بل تنقسم إلى رغباتٍ متعددةٍ، خفيةٍ أو ظاهرةٍ بشكل ماكر، حيث تجعلُ آثارُ الاعتباطيةِ (من جناس وإيقاع وقافية وقافية داخلية ولعب سحري) من اللغة الأكثر «منطقاً» سيرورةً مَشُوبةً وغنيةً بما لا يستطيعُ القولَ، وغيرَ ملائمةٍ لما تقولُ، باثَّةً في السرِّ (بكتمانه أو إفشائه) العُجمةَ الذي لا تُدرَك.

الإقدام على الكتابة دونها رغبة ودونها إرادة: ماذا تخفي عودة المرغوب عنه، وعودة اللاإرادي التي ليست مجرد عودة وحسب؟ من السهل أن نعثرَ فيها على صبر الكتابة التي تصل إلى ذروة استكانتها (التي لم تُشف غليلَها أيُّ كتابة آلية)، كما تتعرف فيها رغبة الموت على نفسها، في الصراع المحسوم الذي يبيِّنُ أن أحدهما يفنى ويحيا بالآخر في أبديةٍ تخادعُ الزمنَ، أو تغيِّرُه على الأقل، بحيث لا يفنى تقلُّبُ الفاجعة في الخراب.

♦ يحتملُ كتمانُ السرِّ إمكانيةَ إفشائهِ بخصوصيةِ الشيء الذي لا يقال. أمرٌ عاديٌّ: سوى أنه كتمانٌ مُقلقٌ. - لكنه يتعلقُ بمسألة السرِّ بصفة عامة، بالتساؤل (التساؤلاتِ) عن مدى ارتباط السرِّ بما قد يُقالُ، حينما يُقالُ كلُّ شيء: ويظلُّ القولُ (بأداة تعريفه الفخورة) متجاوزاً لصيغة كل شيء قيل. - المسكوت عنه الذي يتراجعُ ويحتجبُ عن أيِّ بيانٍ عندما تقتضي الضرورةُ الكشفَ عنه : عتمةُ الصفاءِ أو خطأُ الحقيقة ذاتِها. - اللامعرفةُ التي تُحصِّلُ بعدَ المعرفة المطلقة التي لم تعدْ، على وجه التحديد، تتيحُ التفكيرَ في «بَعْد» «مُعيَّن». - إلا بفعل «يجبُ» الصادر عن العودة التي تعطلُ معنى أيِّ سابق وأيِّ لاحقٍ، بفصله عن الحاضر، وجعله غيرَ مُتعيِّن. - يستعصي السرُّ، ولا ينحدُّ لأنه لم يكن محدوداً قطُّ. وما يختفي فيه هو الحاجةُ إلى التخفي. - لا يوجدُ أيُّ سرٍّ في أيِّ مكانٍ، هذا ما يقولُه دائماً. - يقولهُ بإضماره، لأنَّ اللغز يستمرُّ في هيمنته بلفظتَيْ «يوجد» و«لاشيء»، ليعيقَ الاستقرار والسكينةَ. - يكمنُ مكرُ السرِّ في ظهوره، فيغدُو مرئياً إلى درجة احتجابه عن الرؤية (أي في تلاشيه بصفته سراً)، أو في إلماحِه إلى أن السرَّ لا يكونُ سراً إلا حيثما ينعدمُ أي سرٍّ أو أيُّ مظهر من مظاهره. - ولا يرتبط السرُّ بالمتكلم «أنا»، بل بتقوُّسِ الفضاء الذي لا يمكن وصفه

بأنه فضاءٌ تذويتيٌّ، لأن المتكلمَ الفاعلَ يرتبطُ بالآخرِ، في الوقت الذي لا يكونُ فيه هذا الآخرُ فاعلاً، في ضوء تباين اختلافهما: دونَ أن يتَّحِدا؛ من غير مشتركٍ في التواصل. - «سيعيش في السرِّ من الآن فصاعداً»: فهل تتضحُ من ثمَّ هذه الجملة المزعجةُ؟ - كأننا نقولُ إن الموت قد يتحقق لهُ في الحياة. - فلندع للصمتِ هذه الجملةَ التي لا تريدُ أنْ تقولَ غيرَ «الصمت».

♦ أُسائلُ هذا الإثباتَ الذي لا يمكن الإعراضُ عنهُ، أو المرورُ عليه مرَّ الكرام: «يتعارض خُلُق الثورة مع أي خطابٍ تقليديٍّ عن الخير المطلق، كما يتعارض مع ادّعاءِ أخلاقيٍّ أو غيرِ أخلاقيٍّ، من حيث بناؤه وصونُه وإعدادُهُ لمكانٍ فارغ، كي يداهمنا تاريخٌ آخرُ» (غي لاردو، كريستيان جامبي). ملاحظة أولى: نَعمْ للثورةِ بصفتها ضرورةً من ضرورات التحوُّلِ التي يتغير فيها الزمن، وبصفتها ذروةَ الصبر في علاقتها بذروة المسؤولية. ومع ذلك لا يمكنُ الخلطُ بين الثورة والتمرد. فالتمردُ لا يقوم إلا بإعادة إدراج الحرب، أي إدراج المقاومة من أجل التحكم والهيمنة. ولا يعني ذلك الكفَّ عن المقاومة ضد السيِّدِ بوسيلة تحكمه، بل الدعوةَ من دونِ أيِّ استغاثةٍ إلى «البلبلة المتزايدة بشكل لا نهائي»، حيث يصطدمُ التحكمُ والرغبةُ، وهما يمارسان هيمنتَهما المطلقةَ، بالآخر المتعدد الذي لا يفنى في واحدٍ أبداً، دونَ أن يَعْلَما (لأنهما يعرفان كل شيء، ولا يعرفان غيرَ الكل). وما مصيرُ التاريخ الآخرِ الذي يمتنعُ أن يكون تاريخاً، لا بمقياسِ التاريخِ ولا بمعنى الحكايةِ Geschichte (التي تتضمن فكرةَ التجميع)، كما أنه إذ يخلو من أي شيءٍ ذي صلة بالحاضر، لا يقاسُ أو يُوزنُ بأيِّ حدثٍ أو مجيءٍ، وأنه بعدم صلته بالتتابع الذي يظل خطياً، ولو كان متشابكاً ومتعرجاً بقدر ما هو جدلي، فإنه بَسْطٌ لتعدُّديةٍ مختلفةٍ عن تعدديةِ العالم أو العددِ: تاريخٌ لا يُجدي، تاريخ «سرِّيٌّ» معزولٌ يتطلبُ نهايةَ التاريخ المشهودِ، بيدَ أنهُ يحرم نفسه من أي فكرة عن البداية والنهاية: يظلُّ مرتبطاً بمجهول يقتضي وهمَ الإحاطةِ بكل شيء لأنه يتجاوزه - بصفته مجهولاً لا يرتبطُ باللامعقول تجاوزاً للعقل، ولا بلامعقول العقل: قد يكون عودة إلى معنى آخر في الاشتغال المضني الذي يقوم به «تعطيل المعنى». وقد يكون التاريخ الآخرُ تاريخاً وهمياً، ولا يعني

ذلك لا شيئاً خالصاً، إلا أنه يظلُّ يستدعي فراغَ لا مكانٍ، ويستدعي افتقاراً يفتقدُ فيه نفسَه: إنه مدهشٌ لأنه في حِلٍّ من أيِّ اعتقاد.

♦ مذكرة: إن الحديث عن فيتغينشتاين (مثلا)، هو حديثٌ عن شخص لا نعرفه، ولا يريد هو نفسُه أن يُعدَّ فيلسوفاً، لأنه لم يرد أن يكون كذلك. فبقدر ما كان مُكرهاً على التدريس، كان الجزءُ الأكبرُ مما نُشر من أعماله مُحرفاً. وربما كان هذا عاملا في أنَّ أغلبَ مساءلاته جاءت شذريةً ومنفتحةً على الشذري. فمن غير الممكن أن نعدَّه هادماً. وغالبا ما يذهب المُسائل إلى أبعد حدٍّ، فيما لا تظلُّ بساطة الفكر المُربِكِ موصولةً باحترام الفكر، رفضا لكل ما يثير الشفقة. فإن أعطى الانطباع بأنه بعيدٌ عن تاريخ الفلسفة، فإنه لا يشعرنا بأنه معزول وحسب - وهو أمر لا يستطيعه أحد - بل يشعرنا بوجود تاريخٍ غير تاريخي لما لا نعلم له اسماً آخرَ غيرَ الفكر.

♦ من ينتظرُ، لا ينتظرُكَ تحديداً. وبهذا تكون أنتَ المنتظرَ رغم ذلك، ولكن ليس من باب النداء: غيرَ مطلوب.

♦ لم الإلهُ واحد؟ ولمَ واحدٌ أعلى من الإلهِ الذي له اسمٌ يُدعى به؟ ليس واحدٌ عدداً بطبيعة الحال، لأن «واحد» لا يقابلُ «عدة»؛ فالشِّرك والتوحيدُ لا يُقيمانِ الفرق. والصفرُ كذلك ليس عدداً ولا مفهوماً، فهو ليس سوى غياب عددٍ لا غير. قد يكون هدفُ «الواحد» أن يبقيَ «الله» متعالياً عن أي صفةٍ بدءاً من «خيّر» وخاصةً «إلهي». إن «الواحد» هو ما يتيحُ الوحدةَ على الأقل، حتى لو كانت مع البعيد الأبعدِ، ويتيحُ بالأحرى العروجَ والاشتباهَ الصوفيين. إن صرامةَ الواحد واستحالةَ وجوده دون وحدة، لا تسمحان حتى بأن يتخذَ التعاليَ مقصداً. فليس للواحد أفقٌ للمعنى. ولا هو فريدٌ بقدر ما قد يكون مفرداً. إنَّ تأثيرَ الواحد على الفكر من بين الأشياء التي تخلِّصُ الواحدَ من أيِّ جدلٍ ومن أيِّ حركة فكرية. فالتفكير هو السعيُ نحوَ فكرة الواحد التي تستعصي على الفكر بشدة، مهما يَلُفَّ هذا الفكرُ في اتجاهها كما تلفُّ الإبرةُ نحوَ القُطبِ دون أن تحدده - فهل هي مُوَجِّهَةٌ؟ إنها مُوَجَّهَةٌ بالأحرى. تبيِّنُ قسوة الواحد الذي لا يأمرُ بشيء أنَّ ما لا يتقادمُ في الشريعة هو أعلى من كل التعليمات،

وأعلى من أن يحيطَهُ أيُ علوٍّ. وتعملُ الشريعةُ، بسلطتها التي تفوق أي برهان (أكانت مشروعة أم لا)، على التقليلِ من شأن الواحد الذي يحتملُ، من حيث كونُه لا أعلى ولا أدنى، ولا فريدا ولا ثانويا، كلَّ النظائر التي تبقيه على حاله: هو عينه، البسيطُ، الحضورُ. ولكن قد نقول كذلك إن الواحدَ ما زالَ في أمس الحاجة إلى كل مفاهيم التقابل التي لا تُعاديه إلا من أجل الاعتراف به في المخالفة نفسِها. وعندما نشعر بالحاجة إلى الانسجام في التفكير، أو نشعر بالضيق جراء عدم توحيد معرفتنا، فهل يرجع ذلك إلى الوحدة العادية فقط، أم إلى نسيانِ إجلال الواحد دون أن نحيل إليه، كما نحسه جيداً كلما عثرنا على ترجماته الأخلاقية أو غيرها من قبيل الأنا الأعلى أو حتى «المتكلم» المتعالي؟ ماذا سيحدث لو تمكنا من إفشال الواحد؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟ أيكون بالكلام، وبنوع خاص من الكلام. إنه صراع الفاجعة دون شك. وقد كان صراعَ كافكا بصيغة ما، وهو يصارع من أجل الواحد ضد الواحد؟

♦ هودلرين: «من أين تأتي الرغبة السقيمة لدى البعض في ألا يكون غيرُ الواحد ولاشيء سواه؟».

♦ ينتفي صراع الاستكانة بالصبر الأقصى، ولا يتمكن الحياد من تحديده. فهو صراع من أجل عدم تسمية الصراع. ولا تعدُّ المادة أو اللامتخيل الواقعي مرجعاً، كما لا يُعدُّ الواحد مرجعاً أيضاً - ولا يشكل هذا أي ثنائية، إذ كيف نُدخل في الاعتبار، بل في اختلاف خطابٍ معيَّن، ما يُعَدُّ لا شرطَه أو مُعيقَه الأولَ معاً؟

♦ إن ما يقدمه لنا كافكا، بصفته هبةً لم نتلقَّها، هو نوع من الصراع بالأدب من أجل الأدب، وهو صراع لا غاية له، ومختلفٌ جداً عمّا نعرفه بهذا الاسم أو بأسماء أخرى، بحيث إن المجهول ذاتَه غير كاف ليجلِّيَهُ لنا، لأنه مألوف لدينا بقدر ما هو غريب عنا. تنتمي رواية « بارتليبي الكاتب» إلى الصراع نفسه، إلى ما ليس رفضاً مبتذلاً.

♦«الإقرارُ بتأثير الأدب على الناس - قد يكون حكمةَ الغرب الأخيرةَ التي سيتعرف فيها شعبُ الإنجيل على نفسه» (ليفيناس).

♦ من الغريب أن يَعِدَ بعضُ الشراح كافكا بالجنون في نهاية رواية « القصر ». فقد كان خارج جدل العقل ـ اللاعقل ـ منذ البداية، في ضوء عدم ارتباط كلِّ أفعاله بالمعقولِ، أي من جهة الصواب والبرهنة، رغم ضرورته. كما لا يبدو ممكناً أن يموت (ملعوناً أو ناجياً، لا أهمية للأمر هنا) بسبب عدم ملاءمة مواجهته لشروط العيش والموت وحسب، بل لأنه متعب جداً (وتعبه هو السمة الوحيدة المتجاوبة مع الحكاية) ليتمكن من أن يموت: لكي لا يتحولَ دنوُّ موته إلى عدم مجيءٍ لا ينتهي.

♦ تشعرنا المسيحية اليهودية (لدى بعض الشراح) بالعلاقة بين الحدوث وعدم الحدوث. وإذا كان المسيح المخلص موجوداً بين المتسولين والمجذومين على أبواب روما، فالظنُّ الغالب أنَّ تنكرَه يحميه أو يمنع مجيئه، إلا أنه عُرِفَ تحديدا؛ يسأله من يغالبه هاجسُ السؤال: «متى ستأتي؟». فوجودُه هنا لا يعني المجيء. ويجب عليه أن يجهرَ بالنداء بقربه من المسيح : «تعال، تعال». إن حضوره ليس ضماناً. وسواء أكان مجيئه مستقبلا أم ماضيا (وقد قيل إن المسيح قد جاء) فإنه لا يوافق حضورا بعينه؛ والنداء غيرُ كافٍ، فهناك شروط معلومةٌ، من بينها ـ مجهودُ الناس، وأخلاقهم، وتوبتهم ـ، وشروطٌ أخرى غير معلومة. فإن أجاب المسيحُ عن سؤال: «متى مجيئك؟» وقالَ «اليومَ»، فإن الجواب بليغ لا محالة: إنه اليوم إذن. الآن والآنَ دائماً. فلا حاجةَ للانتظار، رغم أنها صيغةٌ توجبُ الانتظار. ومتى الآن؟ إنه آنٌ لا ينتمي للزمن المألوف، يربكهُ ولا يسندهُ ويزعزعُ استقراره، خاصةً إذا تذكرنا أنَّ «الآن» الموجودَ خارجَ سياقِ حكايةٍ ذاتِ خيالٍ قاسٍ، يحيل إلى نصوص تجعله مرهونا بشروط قابلةٍ ـ غير قابلة ـ للتحقق: «الآنَ إنْ أصغيتَ لي أو إن أردتَ سماع صوتي». والخلاصةُ أنْ ليس للمسيح من الألوهة شيءٌ (خلافاً للأقنوم المسيحي): هو المُواسي وأعدلُ العادلينَ وغيرُ متيقنٍ حتى من أنه شخصٌ متفردٌ. وعندما يقول أحد الشراح: قد أكون أنا، فإنه لا يكونه، ولا يفعلُ ذلك تباهياً، إذ بوسع أي كان أن يكونَ المسيحَ، وعليه أن يكونه؛ ذلك لأن الحديث عن المسيح باللغة الهيجيلية قد يخرج عن نطاقه: «الخصوصية المطلقة للظاهر المطلق»، خاصة أن مجيء المسيحية لا يعني نهايةَ التاريخ ولا يعني محوَ زمنٍ، لا تستطيعُ أيُّ نبوَّة أن تعلن عنه لفرط

مستقبليته، كما جاء في هذا النص العجيب: «لم يتنبأ أيُّ نبيٍّ – دون استثناء – إلا بالزمن المسيحي [الإيبوخي ؟.] أما زمن المستقبل، فلا عينَ رأتْهُ دونك يا إلهي، يا ناصرَ من يُخلِصُ لكَ ويظلُّ مُرتقِباً» (ليفيناس وشوليم).

♦ لمَ احتاجت المسيحيةُ لمسيحٍ يكون هو الرب؟ لا يكفي القولُ: بتسرُّعٍ. ولكننا نُؤلِّهُ الشخصياتِ التاريخيةَ بحيلةٍ لا رويَّةَ فيها. ولماذا فكرة المسيح بعد؟ ولم الحاجة إلى الاكتمالِ في العدالة؟ ولماذا لا نطيق ما لا نهاية له ولا نرغب فيه ؟ يصبحُ الأملُ المسيحيُ ضرورياً – وهو أمل مرعب أيضاً – عندما يصيرُ التاريخُ، من الناحية السياسية، هرجاً ومرجاً دون جدوى، وعملاً لا معنى له. ولكن إذا أضحى العقل السياسي مسيحياً بدوره، فإن هذا اللبس الذي يسحبُ خطورتَهُ من البحثِ عن تاريخٍ معقولٍ (مفهوم)، ومن الحاجةِ إلى مسيحيةٍ تُعدُّ (تحقيقاً للأخلاق)، لا يشهدُ إلا على زمن أكثر رعباً وخطورة، بحيث يبدو أيُّ لجوء إليه مبرراً: فهل يمكنُ التراجعُ عندما وقعت حادثة أوشفايتز؟ وكيف لنا أن نقول: إن أوشفايتز قد حدثت فعلا؟

♦ إنه يوم الحساب وفق التعبير الألماني: اليومُ الأكثر عنفواناً، وليس يوماً كسائر الأيام، بسبب إرجاءِ الحساب إلى نهاية الأزمنة، بل إن العدالةَ لا تنتظرُ، ويجب أن تتحققَ في أي لحظة وحين، وتُقرَّ وتُفكَّرَ (وتُدرَّسَ) أيضاً؛ فكلُّ فعلٍ حقٍّ (إن وجد؟) يجعل من اليومِ اليومَ الأخيرَ أو الأخيرَ جداً – كما يقول كافكا – ذلك اليوم الذي لم يعد يخضع لتوالي الأيام المعهودة، بل يصنعُ الخارقَ من المعتاد الأكثر تداولاً. فمن عاش مخيمات الاعتقال فهو ناجٍ على الدوام: ولن يُميتَهُ الموتُ.

♦ لا يبدو استبدال القواعد بالقانون، في الأزمنة الحديثة، محاولةً لفضح أوهام السلطة المرتبطة بالمحرم وحسب، بل محاولةً لتحرير فكرِ الواحدِ عن طريق تمكين العُرف من تعدُّد الإمكانيات التقنية التي لا ترتبط ببعضها. ولكن دائماً ما كان الغموض يكتنفُ القانونَ: الذي يستندُ إلى الطبيعة بقدسيته وسيادته، ويُمجِّدُ حُرُماتِ الدم، فهو ليس سلطةً بل هو طلاقةُ القدرةِ – ولاشيء سواه؛ وما يطبق القانون في حقه ليس

بشيء: ما من إنسانيةٍ سوى الأساطير والأشباح والإغواءات. إن الشريعة اليهودية طاهرةٌ وغير مقدسة: فهي تُحِلُّ سحر الخطيئة والعلاقاتِ والأحكام والأوامر، أي العبارات النافذة، محلَّ الطبيعة التي لا تستثمرها؛ وتحل الأخلاقيَّ محلَّ الإثني؛ وعلى الرغم من أنَّ الطقوس دينيةٌ، إلاَّ أنها لا تحوّل اليوميَّ إلى وجدان دينيٍّ، بل تسعى إلى أن تخففَ عنه عبءَ الزمن الذي لا تاريخَ له، بربطه بالممارسة والتفاني، وبشبكةٍ دقيقة من التوافقات في يوم سعيد من الذكريات والاستباقات التاريخية. ويستمر الحساب. إنه بِيَدِ الأعلى: اللهُ هو الحَكَمُ دون سواه؛ أي الواحدُ مرة أخرى. الواحد الذي يحرِّرُ ولا سماوات له كي يسودَ فيها، ولا مقياس يقاس به، ولا فكرَ يمكن أن يُدنيَه ليكون مفكَّراً فيه دون سواه - وهذا مصدرُ وهاجسُ حلوله في الغياب، أو عودته إلى صرامةِ الشريعة التي تُمارَس أقلَّ مما تخيف، ويكون تعلقها بالدراسة أقل من تعلقها بالقراءة المنبهرة التبجيلية. يريد القديس بول أن يحررنا من الشريعة: فهي تتغلغل في مأساة المقدس وفي المأساة المقدسة ومأساة الحياة التي تولد من الموت الذي لا يفارقها.

♦ قد تحررُ القوانينُ - بابتذالها - الشريعةَ باستبدال المطلب المضاعف للفضاء بالجلال اللامرئي للزمن؛ مثلما يُلغي التنظيميُّ ما تبرزهُ السلطة من اسم القانون في المقام الأول، ويلغي الحقوقَ التي تضاعفُه أيضاً، ولكنه يوطِّدُ نفوذَ التكنولوجيا التي تستثمرُ كل شيءٍ، وتراقب كل شيء، وتخضع أي حركة لتدبيرها بصفتها إثباتاً للمعرفة الخالصة، بحيث يختفي أي احتمالٍ للتحرير، لانتفاء الظلم. ويمكن تأويل محاكمة كافكا بأنها تداخلٌ لثلاث سيادات (الشريعة، القوانين، القواعد): ولكي يكون هذا التأويل مقبولاً، رغم أنه غير كافٍ، يجبُ افتراض سيادة رابعة لا صلة لها بالأخريات - هي سيادةُ امتدادِ الأدب ذاتِه، ولكنَّ الأدبَ يرفض هذه النظرة الخاصة، دونَ أن يرتهنَ إلى نظامٍ آخرَ، أو إلى أيِّ نظامٍ قد يتسمَّى به (وهذا تمام الوضوح).

♦ يصدر اللغزُ في رواية «بارلبي» عن الكتابة «الخالصة» التي لا يمكن أن تكونَ سوى نُسخةٍ (إعادةِ كتابةٍ)، ويصدرُ عن الاستكانةِ التي تتلاشى فيها هذه الفاعليةُ،

وتمرُّ فجأةً وبتُؤدةٍ من الاستكانةِ المألوفةِ (إعادةِ الإنتاجِ) إلى ما هو أبعد من الاستكانة القصوى: حياة تضمرُ آدابَ المماتِ، ولا تجدُ في الموت خلاصَها، ولا تجعل منه مخرجاً من فرط استكانتها. إن بارلبي محرِّرٌ؛ يكتب باستمرار ولا يستطيع التوقف كي يخضع إلى ما يشبه المراقبة. أُفضِّلُ ألا(أقومَ بذلك). تتحدثُ هذه الجملةُ في خصوصيةِ لياليا: الاختيارِ السلبيِّ والنفيِ الذي يمحو الاختيارَ ويَمَّحي فيه، وحِيادِ ما لا يُمكن القيامُ به، والتحفُّظِ والعذوبةِ التي لا يمكن وصفُها بالعناد، وهي تحبطُه ببعض هذه الكلمات؛ فتخرَسُ اللغةُ بديمومتها.

♦ تعلَّم التفكيرَ بألَمٍ.

♦ يبدو الفكرُ مباشراً (أنا أفكر، أنا موجود)، ومع ذلك يرتبطُ بالدراسة، إذ يَلزمُ النهوضُ باكراً كي يتسنَّى التفكيرُ، ويجب أن نفكرَ وألا نثقَ أبداً بأننا نفكر: لسنا مستيقظين تماما: فالسَّهَرُ يفوق التيقظَ، واليقظةُ هي الليلُ الساهرُ. ألمٌ يُفرِّقُ، ولكن ليس بطريقة مرئية (بالاجتثاث أو بالفصلِ الاستعراضيِّ): بل بطريقة صامتةٍ، بإخراسِ الضجيج المتواري خلف العبارات. الألمُ الدائمُ، المفقودُ، المنسيُّ. ألمٌ لا يجعل الفكرَ مؤلماً. ولا يستغيثُ. إنه ابتسامةٌ حالِمةٌ في وجهٍ محتجبٍ، تتركها السماءُ والأرض المفقودتان، والنهار والليل المُتواجِدَان في بعضهما ابتاسمةً لمن لَمْ يَعُدْ يرى، ومن لنْ يرحلَ أبداً رغم أنه موعودٌ بالعودة.

♦ الكلام المكتوب؛ لم نعد نحيا فيه، ليس بسبب إعلانه أن «النهاية كانت أمس»، بل لأنه يمثل خلافَنا، هبةَ الكلمة العابرة.

♦ لنتقاسمِ الأزلَ كي نجعلَه عابرا.

♦ قولٌ أخير.

♦ عزلةٌ تُشعُّ، فراغُ السماءِ، موتٌ مؤجَّلٌ: فاجعةٌ.

فهرس

صدر
ضمن سلسلة نصوص أدبية

المهدي أخريف
بين الحبر وبيني (شعر)
88 صفحة، 2006

تمتع بالمحو (شعر)
144 صفحة، 2015

حديث ومغزل
80 صفحة، 2000

ربيع الفتيات (شعر)
مع «وجوه» يونس الخراز
176 صفحة، 2015

في الثلث الخالي من البياض (شعر)
108 صفحة، 2002

لا أحد اليوم ولا سبت (شعر)
152 صفحة، 2012

محض قناع (شعر)
96 صفحة، 2015

كمال أخلاقي
إشراقات الأبد (شعر)
72 صفحة، 2009

نزار آغري
أهل القامشلي (رواية)
192 صفحة، 2018

محمد الأشعري
حكايات صخرية، سرير لعزلة السنبلة (شعر)
128 صفحة، 2000

قصائد نائية (شعر)
88 صفحة، 2006

جمرة قرب عش الكلمات
144 صفحة، 2017

خوستو خورخي بادرون
دوائر الجحيم (شعر)
ترجمة : المهدي أخريف
120 صفحة ، 2001

العربي باطما
حوض النعناع (زجل)
200 صفحة، 2013

ملحمة لهام حسام (زجل)
الجزء الأول
180 صفحة، 2002

الجزء الثاني
208 صفحة، 2005

الجزء الثالث
168 صفحة، 2007

الجزء الرابع
136 صفحة، 2008

لطيفة باقا
غرفة فرجينيا وولف (قصص قصيرة)
88 صفحة،ط.2، 2018

ليانة بدر
عين المرآة (رواية) (نفد)
180 صفحة، 1991

عبد الكريم برشيد
حمار الليل (مسرحية)
104 صفحة، 2011

فلسفة التعييد الاحتفالي
في اليومي وما وراء اليومي
128 صفحة، 2012

حليم بركات
طائر الحوم (رواية)
116 صفحة، 1988

سليم بركات
البازيار (شعر) (نفد)
80 صفحة، 1991

محمد بشكار
عبثا كم أريد.. (شعر)
88 صفحة، 2013

الطاهر بنجلون
مأوى الفقراء (رواية)
ترجمة : محمد الهلالي
222 صفحة ، 2001

المرتشي (رواية) (نفد)
ترجمة : مبارك وساط
132 صفحة، 1994

باسط بن حسن
عطر واحد للموتى (شعر)
60 صفحة ، 1989

محمد بنطلحة
سدوم (شعر) (نفد)
104 صفحة، 1992

غيمة أو حجر (شعر)
76 صفحة، ط.2، 1995

وداد بنموسى
ألهو بهذا العمر (شعر)
152 صفحة ، 2014

محمد بنيس
الأعمال الشعرية
الجزء الأول
530 صفحة، 2002

الجزء الثاني
662 صفحة، 2002

سبعة طيور (شعر)
192 صفحة، 2011

شطحات لمنتصف النهار
304 صفحة، ط.2، 2018

المكان الوثني (شعر)
180 صفحة، 1996

مواسم الشرق (شعر)
128 صفحة، ط.4، 2000

نبيذ ـ متتاليتان شعريتان (شعر) (نفد)
ترجمة : عربية – فرنسية
64 صفحة، 1999

نبيذ ـ متتاليتان شعريتان (شعر) (نفد)
ترجمة : عربية ـ إسبانية
64 صفحة، 2000

نهر بين جنازتين (شعر)
136 صفحة، 2000

ورقة البهاء (شعر)
88 صفحة، ط.2، 2000

خورخي لويس بورخيس
مديح العتمة (شعر)
ترجمة : إبراهيم الخطيب
88 صفحة، 2001

المرايا والمتاهات (قصص)
ترجمة : إبراهيم الخطيب
94 صفحة، 1987

صلاح بوسريف
شجر النوم (شعر)
88 صفحة، 2000

بول بولز
البستان (قصص)
ترجمة : إبراهيم الخطيب
92 صفحة، 1992

سركون بولص
الحياة قرب الأكربول (شعر)
72 صفحة، 1988

رياض بيدس
تخطيطات أولية (قصص) (نقد)
60 صفحة، 1988

محمد عز الدين التازي
شمس سوداء (قصص)
60 صفحة، 2000

جان جوني
أسير عاشق
ترجمة : كاظم جهاد
450 صفحة، 2002

الخادمات (مسرحية)
ترجمة : فوزية الدكالي
77 صفحة، 2001

الزنوج (مسرحية)
ترجمة : عبد الجليل ناظم
116 صفحة، 2001

السواتر (مسرحية)
ترجمة : فوزية الدكالي
276 صفحة، 2001

أندري جيد
رحلة الى شمال إفريقيا
ترجمة : محمود عبد الغني
70 صفحة، 2001

علال الحجام
في الساعة العاشقة مساء (شعر)
70 صفحة، 2001

مَن يعيد لعينيك كحل الندى؟ (شعر)
160 صفحة، 2010

ابراهيم الحجري
رجل متعدد الوجوه (رواية)
96 صفحة ، 2014

قاسم حداد، أمين صالح
الجواشن (نص) (نقد)
180 صفحة، 1989

جلال الحكماوي
اذهبوا قليلا إلى السينما (شعر)
72 صفحة، 2005

عبد الكبير الخطيبي
صيف في ستوكهولم (رواية) (نقد)
ترجمة : فريد الزاهي
ومراجعة محمد بنيس
112 صفحة، 1992

المناضل الطبقي على الطريقة التاوية (شعر)
ترجمة : كاظم جهاد
112 صفحة ، 1986

محمود درويش
أحد عشر كوكبا (شعر)
112 صفحة، ط.5، 2015

أرى ما أريد (شعر)
104 صفحة،ط.2، 2015

ورد أقل (شعر)
112 صفحة، ط.3، 2015

سيف الرحبي
رأس المسافر (شعر)
56 صفحة، 1986

أحمد عبد المنعم رمضان
رسائل سبتمبر
104 صفحة، 2017

عبد المنعم رمضان
غريب على العائلة
140 صفحة، 2000

ربيعة ريحان
طريق الغرام (رواية)
192 صفحة، 2013

عبد الله زريقة
فراشات سوداء (شعر) (نقد)
56 صفحة، 1986

باتريك شاموازو
مادة الغياب (رواية)
ترجمة : حميد كسوس
288 صفحة، 2018

محمد الشركي
العشاء السفلي (رواية) (نقد)
64 صفحة، 1987

صمويل شمعون
عراقي في باريس (رواية)
248 صفحة، 2009

عز الدين الشنتوف
لست سواي (شعر)
136 صفحة، 2013

عد الإله الصالحي
كلما لمست شيئا كسرته (شعر)
80 صفحة، 2005

شوقي عبد الأمير
حديث النهر (شعر)
96 صفحة، 1986

محمود عبد الغني
حجرة وراء الأرض (شعر)
72 صفحة، 1998

عودة صانع الكمان (شعر)
104 صفحة، 2004

نحن النوافذ (شعر)
80 صفحة، 2010

ياسين عدنان
دفتر العابر (شعر)
208 صفحة، ط 2، 2014

عقيل علي
جنائن آدم (شعر)
72 صفحة، 1990

عبد الكريم غلاب
شروخ في المرايا (رواية) (نقد)
144 صفحة، 1994

سابين فولبريخت
سكون البراكين
ترجمة : إسماعيل أزيات
160 صفحة، 2017

فهد الكغاط
الإيقان والارتياب
أو يوريبدس الجديد
تجريب في المسرح الكوانتي
72 صفحة، 2016

سعيد الكفراوي
دوائر من حنين (قصص)
116 صفحة، 1997

جعفر الكنسوسي
السماع ـ شعر صوفي (شعر) (نقد)
ترجمة : عربية ـ فرنسية
64 صفحة، 1999

السماع ـ شعر صوفي (شعر) (نقد)
ترجمة: عربية ـ إسبانية
64 صفحة، 1999

محمد الخمار الكنوني
رماد هسبريس (شعر)
96 صفحة، ط 2، 2001

خوان غويتيصولو
حصار الحصارات (رواية)
ترجمة : إبراهيم الخطيب
150 صفحة ، 2001

على وتيرة النوارس (مختارات سردية)
ترجمة : كاظم جهاد
204 صفحة، 1990

عبد الفتاح كيليطو
حصان نيتشه (سرد)
ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي
176 صفحة، ط 3، 2014

عبد اللطيف اللعبي
تجاعيد الأسد (رواية) (نفد)
ترجمة : محمد الشركي
124 صفحة، 1989

شجون الدار البيضاء (شعر)
ترجمة : عائشة أرناؤوط
94 صفحة، ط 2، 1998

الشمس تحتضر (شعر)
112 صفحة، ط.2، 2001

حسن المددي
ليال بلا جدران (رواية)
228 صفحة، 2014

أحمد المديني
طعم الكرز (قصص)
88 صفحة، 2012

تصريح بالابتهاج
96 صفحة، 2017

فاتحة مرشيد
انزع عني الخطى (شعر)
104 صفحة، 2015

لطيفة المسكيني
حناجرها عمياء (شعر)
144 صفحة، 2007

حسونة المصباحي
هلوسات ترشيش (رواية) (نفد)
152 صفحة، 1995

ستيفان ملارمي
رمية نرد أبداً لن تبطل الزهر (شعر) (نفد)
ترجمة : محمد بنيــس
الكتاب الأول : رمية نرد
32 صفحة، 2007

الكتاب الثاني : صلة وصل مع القصيدة (نفد)
72 صفحة، 2007

إدمون عمران المليح
آيلان أو ليل الحكي (رواية) (نفد)
ترجمة : علي تيزلكاد
116 صفحة، 1987

الزهرة المنصوري
تراتيل (شعر)
75 صفحة، 2000

أحمد فؤاد نجم
الطير المهاجر (شعر) (نفد)
64 صفحة، 1987

حسن نجمي
حياة صغيرة (شعر) (نفد)
80 صفحة، 1995

مبارك وساط
على درج المياه العميقة (شعر)
64 صفحة، 1990

سعدي يوسف
الشيوعي الأخير يدخل الجنة (شعر)
160 صفحة، 2007

◆ لا أحد يتوقع الفاجعةَ قبلَ وقوعها: ولا أحد يعرفها حين تقع: لأن الفاجعةَ التي قلبتْ كلمة وجود، لم تحدث ولم تتحقق، ما دامت لم تبدأ بعدُ: وردةً مبرعمةً.

◆ قد تكونُ الكتابة الشذريةُ الخطرَ عينَهُ. لا تحيلُ إلى نظريةٍ، ولا تتيحُ الفرصةَ لممارسةٍ قد تتحدّدُ بالانقطاع. إنها تطّرِدُ وهي متقطعة. ولا تستأثرُ بالسؤال أثناءَ تساؤلها، بل تعلِّقُهُ لا جواباً (دون أن تُسنِدَه). فإن ادّعتْ أنها لا تمتلكُ زمنَها إلا عندما يصيرُ الكلُّ متحققاً - بشكل مثالي على الأقل - فلأن هذا الزمنَ ليس أكيداً البتةَ، بصفته غياباً للزمن بمعنى غير مخصوصٍ، وغياباً سابقاً لأيِّ ماضٍ - حاضرٍ، ولاحقاً لأيِّ حضورٍ ممكنٍ.

موريس بلانشو (2003-1907) كاتب فرنسي متعدد المشارب. كتب النقد الأدبي والرواية برؤية مختلفة، ولم يكن نصيب الإبداع في أعماله أقل حظاً من الدراسات المتنوعة؛ فانشغل الفلاسفة والمؤرخون والسياسيون واللاهوتيون ونقاد الأدب بكتاباته، وأكدوا مدى تأثيرها وغموض أسلوبها «الفعال» في أعمال أدبية وفكرية عديدة، بشكل مباشر أو غير مباشر. وقد استفاد من تصوراته كل من جاك ديريدا وجيل دولوز وجون لوك نانسي ولاكولا بارت، وعدّلوا بعضها بما يتناسب مع مشاريعهم النظرية.





الثمن 78 درهما